Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ميثم الجنابي

علم الملل والنحل

يد المقالات والأحكام في ثقافة الاسلام



علم الملل والنحل

تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الاسلام

مؤسسة عيبال للدراسات والنشر

IBAL Publishing Institution LTD

الطبعة الأولى: ١٩٩٤

(١٠٠٠) نسخة

الإشراف الفني: جمال الأبطح

المقدّمة

شغلت مسألة البحث في المدارس والفرق الفكرية حيزاً كبيراً في تاريخ الثقافة الإسلامية. ولم يكن ذلك صدفة أو نتاجاً عرضياً. على العكس. إنه كان الإستمرارية الطبيعية لتطور الفكر وصراعات المدارس والمناهج واحتراب القوى الاجتماعية، وتأثير الثقافات المتبادل في مجرى تكون الحضارة الإسلامية.

فتطور هذه الحضارة من حيث فعالية قواها الداخلية، كان حركة صراعية صهرت في كل واحد المعقول والمنقول، العقلي والعاطفي، الروحي والجسماني، الديني والدنيوي، أو كل المكونات المتناقضة في نظر العقل التحليلي والمقارن. وعلى الرغم من نسبية الطابع العرضي لهذه العملية في مجرى صيرورة الخلافة الإسلامية وبناها الروحية، فإنها كانت تسير، عموماً، بوعي واضح المعالم في ميادين علومها الجديدة وعلوم «الأوائل».

فالعلوم الجديدة المتعلقة بعالم الروح والمادة «الإسلاميين»، من علوم اللغة والكلام حتى الفقه وآداب السلوك، ما كان بإمكانها أن تتخذ صيغتها الكلاسيكية دون القرآن والسنة. فقد اتخذا شكل المرجع الأكبر، وتحولا إلى المصدر النظري والوعاء الروحي ـ الرمزي لإمكانية التأويل اللامتناهية. وحالما توحّدت مكونات الحضارة الجديدة في نظام إبداعها الخاص، فإنها تكون قد أخضعت كل ما كان ويكون إلى مقاييس أحكامها النسبية والمطلقة.

وهنا نقف أمام نفس العملية المبطّنة لكل مراحل التاريخ الفكري. فإذا كان العالم المعاصر يشكّل استثناء في انفتاحه العقلي «اللامتناهي» فليس ذلك إلا لأنه يحاول تعدي حدود إمكانياته الفعلية. إذ ما بين فعلية الوعي ووهمه «العقلاني» تكمن على

الدوام تلك الهوة السحيقة، التي لا يمكن ان يذللها سوى ما سبق للمتصوفة و إن دعته بممارسة «بذل الروح»

وقد بذلت الثقافة الإسلامية في ميدان علم الملل والنحل احد اجزاء روحها الكبير من اجل استكناه ذاتها وموقعها في عالم الإبداع النظري العقلي، وتقاليد الوحي النبوي، ونتاجات الوثنية الغابرة.

حقيقة، إن هذا الاستكناه لم يكن إلا حصيلة تلك العملية الدرامية التي رافقت خلافات الأمة الناشئة واحترابها الداخلي. وإذا كان الوعي الإسلامي اللاحق قد بذل جهده في استلهام تقاليد الرحمة والاعتذار من أجل استغفار ما مضى، أو في أفضل الاحوال، صياغة براهين الرحمة الميتافيزيقية، التي فندّت أسس الاتهام المذهبي، دون أن تنفي فعالية العقاب الفقهي، فإنه لم يستطع طيّ واقع الاختلاف والتجزئة على العكس، إنه سيجد في ذلك «سنّة» الله الدائمة في الوجود.

بصيغة أخرى إنه أعطى لواقع الفرقة تأويلاً «شرعياً»، ولاستمراريتها أساساً منطقياً وليست الأحاديث الشهيرة كالتنبؤ بافتراق الامة الإسلامية إلى نيف وسبعين فرقة الناجية منها واحدة، و«اختلاف أمتي رحمة» و«لاتجتمع أمتي على ضلالة»، إلا الصيغ الإيديولوجية المناسبة لبدايات الصراع السياسي، وملامح تكونه النظري الأول

إن هذه الأحاديث التي لعبت دوراً هائلاً في تعميق وتقنين مختلف جوانب الإبداع الفكري، شكلت في الوقت نفسه عناصر «المنهجية» الخفية، في محاولتها حصر عدد الفرق الإسلامية الآخذة في التنوع والتعدد. فالظاهرة الأخيرة، كانت في دوافعها الأولية سياسية الطابع، ودينية ـ سلفية في ملامحها الظاهرية[1]. واتخذ هذا

---

(١) ليس إلا سوء الفهم لمصطلحات القدماء المسلمين، هو الذي مايزال يغذّي آلية الاستيعاب الخاطىء لها في الوعي الاجتماعي المعاصر، وخصوصاً في شكله السياسي. وإن هذه الخطيئة اللغوية ـ المعنوية والمضمونية في حالات أخرى هي نتاج الترجمة الحرفية لمضامين المصطلحات الإيديولوجية في اللغات الأوروبية في تقييمها للحركات الإسلامية السياسية المعاصرة. كما هو الحال بالنسبة لمصطلح السلفية والأصولية. ولهذا فإننا لا نقصد بالسلفية ههنا سوى ذلك التيار أو النمط، الذي جعل ونظر إلى كل حركة واجبة للإمام، ضرورة ارتكازها إلى أساس متين من خلال رؤية وتأمل تجارب «السلف».

الصراع الجلي انعكاسه في بنية الوعي الديني على صيغة التناقض المميز لتطور الفكر في صراعاته الحادة، أي صراع الانقسام والوحدة، المجرد والملموس، الغاية والوسيلة، الأهداف البعيدة المدى والآنية... إلخ. أما في مجال الحركات الإسلامية، فإنه اتخذ محاولة رؤية واقع هذا الانقسام وأرضية وحدته في صراع الإسلامي واللاإسلامي، الحقيقة والضلال، الهلاك والنجاة وما شابه ذلك. ولم تكن هذه العملية سريعة في نضوجها. إنها مرت شأن كل عملية في دهاليز الفكر الانتقادي والتقليدي، والتبريري والتحليلي، الخوارجي والشيعي والمرجئي والمعتزلي وغيرها. وفي الوقت نفسه لم يكن بإمكانها أن تسير إلى ما لا نهاية في عالم النهاية.

فإذا كان الاتفاق العام حول فرق الإسلام الثلاث والسبعين قد وضع حدا لشهية الإضافات الدائمة، فإنه لم يقض على إمكانية الإضلافة الدائمة كفروع لأصول. وبهذا يكون «الوعي الإسلامي» قد خطا في ثقافته نحو تلك الحدود الضرورية التي أبدعتها له تصورات القرآن ويقينياته الجازمة. لقد كان ينبغي لهذا الوعي أن يقف عند حدود ملموسة، إذا أراد تأمل اللامتناهي. وإذا كانت هذه النظرة الديالكتيكية من نتاج الفكر اللاحق، فإن حدسها الأولي، في تحديد الفرق الإسلامية الكبرى والصغرى، كانت تمتلك مقدماتها لا في الأعداد والكميات، بل في واحدية الحقيقة وتنوع الضلال. من هنا فإن الصيغة الحديثية نفسها كانت تمتلك في ذاتها كلاً من جانبي العلم والعمل، المعرفة والسياسة، الإيديولوجيا والأخلاق. وحالما أصبحت هذه العناصر أجزاء ضرورية في ثقافة العالم الإسلامي آنذاك، فإنه كان لابد لها من أن تبدع فنونها وعلومها الخاصة.

والعلم المللي النحلي، بهذا المعنى كان الاستمرارية الطبيعية للفكر، وليس في محاولته فهم واقع الانقسام في الأمة، بل ولتطوره ذاته. فقد ابتدأت كتب الملل والنحل الإسلامية في بداية أمرها بفرق الإسلام (كما هو الحال عند النوبختي (ت ـ حوالي ٢٢٠هـ) والكعبي (ت ـ ٢١٧هـ) والأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) لتنتهي بفرق العالم الثقافي ككل، أي عالم الإسلام والإغريق والهند والصين وفارس ودياناتهم وفلسفاتهم (كما هو الحال عند الشهرستاني (ت ـ ٥٤٨هـ).

فالعلم المللي النحلي، بالقدر الذي كان نتاجاً لصراعات العالم السياسي، فإنه كان في الوقت نفسه نفياً فكرياً لها، ساهم في تثوير صراعات الروح المعرفي. حقيقة إن هذه الظاهرة لم تكن، على الدوام، بريئة من مآرب السياسة، ولكنها في تيارها العام، كانت تسير في اتجاه حثيث نحو رؤية الذات وإعادة تقييمها في عالم الفكر. إلا أن مأثرة العلم المللي النحلي لم تكن محصورة في إطار عالم السياسة وصراعات مدارسه الإسلامية، بل وتعدتها إلى الميدان الأكثر رحابة وسعة، أي ميدان التصنيف المدرسي

لفرق الملل (الدينية) ومدارس الأهواء والنحل (الفلسفية والدينية اللاتوحيدية والوثنية). وهو لم يكتف في تصنيفاته وتقسيماته للفرق عند حدود جمع المادة الفكرية وتصنيفها (وهو عمل شاق وغاية في التعقيد في ظروف تلك المرحلة)، بل ومحاولته إجراء الدراسات المقارنة، سواء بصيغ الانتقاد الفاضح والعقلاني للفرق والاديان والمدارس الفلسفية (كما هو الحال عند ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) أو الانتقاد العقائدي الممزوج بعناصر التحليل العقلاني (كما هو الحال عند البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ)، أو بصيغة الموضوعية، التحليلية الفلسفية (كما هو الحال عند الشهرستاني (ت ـ ٥٤٨هـ).

إن أحد الجوانب القيمة لكتب الملل والنحل الإسلامية، يقوم في احتفاظها باسماء ومفاهيم وكتب العشرات من المدارس الإسلامية التي من الصعب بالنسبة لدارسي الحضارة الإسلامية وإبداعها الفكري تجاهلها أو عدم الرجوع إليها. إذ انها احتفضت إلى جانب التراث الإسلامي بغيرتها الفكرية والحسية تجاه ثقافة وعلوم «الأوائل» و«الأواخر».

من كل ما سبق يبدو واضحاً تعقيد وتشعب موضوعات العلم المللي النحلي الإسلامي. والمهمة التي نزمع إنجازها، تقوم أساساً في الكشف عن ديناميكية ظهور وتطور هذا العلم، ورؤية فلسفته الداخلية ومجرى تعمق أحكامه وتقييماته. أي صياغة فلسفة الملل والنحل الإسلامية.

الباب الأول

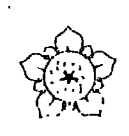
أدلجة الحديث وثقافة الحدود



من الصعب الآن تحديد الدقة الزمنية لظهور الأحاديث المنسوبة للنبي محمد حول افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة. فهي عادة ما تربط بأسانيد مختلفة بشخصيات شهيرة في تاريخ صدر الإسلام، مثل أبي هريرة (ت - ٥٧هـ) وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت - ٦٥هـ) وأنس بن مالك (ت - ٩٣هـ) وغيرهم من الشخصيات. وفي الإطار العام يمكن القول بالتوافق الزمني لوجودهم. ومع ذلك فقد أثار هذا الحديث ردود فعل متضاربة: من تقبّله الكلي إلى الشك فيه إلى رفضه.

بصيغة أخرى، إن هذه المقدمة الفكرية «المقدسة»، التي صاغها تطور الصراع الفكري والسياسي، لم تحصل على اعتراف كلي من ممثلي «العلوم الإسلامية»، بما في ذلك العلم المللي النحلي الإسلامي. رغم أنه ما كان بإمكانه الحيلولة، من حيث إمكانيته التصنيفية (المنهجية) دون إدراجها تحت الرقم الآنف الذكر.

وسوف نرى لاحقاً، بأن الذهنية «الزلقة» للباحثين والمصنّفين المسلمين، قد وجدت على الدوام طريقها «الحر»لإدراج وإخراج ما تراه ضرورياً من الفرق، دون أن يفقد العدد ثلاثة وسبعين قيمته المستقلة. فالأخيرة ظلت أسيرة الوعي الذاتي للمؤرخين والمفكرين، التي أعطى لها انتماؤهم المذهبي والسياسي، وثقافة المرحلة، حجمها العقائدي ومضمونها الفكري ووظيفتها الاجتماعية، رغم أن هذه الجوانب ظلت متداخلة في تاريخيتها.



الفصل الأول

صيغ الحديث ومدلولها السياسي والفكري

لن نستفيض في تدقيق الحدث التاريخي الذي أثار إمكانية البلورة الحديثية لما يسمى بانقسام الأمة إلى فرق عديدة. والقضية ليست في صعوبة التحديد الدقيق للزمن التاريخي فحسب، بل ولعدم جدواها من الناحية العلمية فيما يتعلق بتطور العلم المللي النحلي الإسلامي وثقافة الوعي التقييمي فيه. وذلك لأن هذا الجانب لايغني ولا يضعف دراستنا لقضية تطور العلم ذاته وحقائقه، بفعل خصوصية الوعي التقييمي ذاته، الذي حالما يتبلور فإنه يفقد زمنيته المباشرة، ليتحول في منظومة الثقافة إلى مجرد رمز، أو منهجية «حرة» قادرة على الامتلاء دوماً بمضامين جديدة، عادة ما يحددها مستوى الصراع الفكري والسياسي ومستوى عمق المعرفة وتنوعها.

إلا أن ما لايمكن تحديده زمنياً بدقة متناهية، وما يصعب ربطه بحادثة تاريخية ملموسة، يكشف من جهة أخرى، عن واقع تحجّره المبطّن في الوعي الثقافي الذي حالما يبرز إلى السطح، فإنه سيطفح بصيغ متباينة. وليس ذلك إلا بفعل تباين الفرق والاتجاهات التي تمثله والتي تنفث كل منها فيه «روحها الخاصة».

فإذا كنا الآن نستطيع، بمساعد تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي المصاغ في تقاليد العلم المللي النحلي الإسلامي، أن نحدد، في الإطار العام، وبدقة بالغة تسميات الفرق واتجاهاتها، وبوادر وأسباب ظهورها وانقساماتها، دون أن يلغي ذلك الإمكانيات الدائمة لتعميق هذه الدقة، فليس ذلك لأنها فعلاً تاريخياً ـ فكرياً منصرماً، بل ولأنّها ارتبطت على الدوام، بقوى وحدّت في ذاتها سياسية الفكرة، وفكرية السياسة، تاريخية الرمز ورمزية الفعل، كما هو الحال بالنسبة للخوراج والمعتزلة وغيرهم من فرق الإسلام الكبرى. إلا أن وعي وإدراك أسباب ظهور الحركات وانقساماتها لا يندرج في سياسة أو فكرية أو رمزية الاتجاهات وأفعالها، بل في وحدتهم التاريخية (أي الفكري والسياسي والرمزي).

فالوحدة التاريخية للفعل السياسي، ورمزيته الفكرية (الاجتماعية ـ النفسية)، وفكريته العقائدية هي التي تبلور إمكانية تزايد وتعمق عناصر الوعي اللامباشر والتجريدي الباحث عن الأسباب وتطورها وترابطها التاريخي. وفي هذه العملية تتكشف الصلات الخفية والدقيقة لثقافة العصر في صراعها. وإذا كان الحديث المنسوب إلى النبي محمد القائل بانقسام الأمة إلى نيف وسبعين فرقة من بين أكثرها (الأحاديث) بروزاً، فليس ذلك إلا لكونه وحّد في صيغه المختلفة تعمّق ظاهرة الانقسام. وقد انعكس في هذه الظاهرة كل من حكم الإشارة، والإدانة العقائدية، والعقائدية اللاهوتية، واللاهوتية الإيديولوجية.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة الحذر من إغراء التعامل مع التاريخ وعصارته الذهنية وكأنه على الدوام بالغ الوضوح فيما بين أيدي صانعيه. فهؤلاء بالقدر الذي يخلقون تاريخهم بوعي، يبدعهم هو بعفويته اللاابالية. وهذا ما ينطبق على واقعية الافتراق في الأمة الإسلامية الأولى، التي «أنتجتها» قواها الاجتماعية والفكرية المكونة بوعيها وإرادتها الخاصة، تماماً بالقدر الذي «أبدع» التاريخ هويات هذه القوى المستقلة، رغم وحدتها الضرورية في الوجود الاجتماعي وصراعاته الفكرية والسياسية. أي كل ما سيحصل على

انعكاسه في حديث افتراق الأمة وإشارته التعبيرية إلى وحدة الوجود الاجتما ـ تاريخي في صراعيته وإلى صراعية الفكر السياسية في تاريخيته.

وفيما لو أدرجنا الأحاديث العديدة من حيث صياغاتها المختلفة في تعبيريتها، المتشابهة في منطلقاتها الأولية، فإنها لاتتعدى الأحاديث الأربعة التالية:

الأول: هو الحديث القائل «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على إثنين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة.

الثاني: «إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة وإن أمتي ستفترق على اثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة».

الثالث: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل. تفرّق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة ـ قالوا: يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي».

الرابع: فهو الذي يضيف المجوس، بالصيغة التي يتسلسل فيها انقسام «الأمم» بالشكل التالي ـ المجوس على سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على «ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

مما سبق يبدو واضحاً التباين والاختلاف والتراكم في صيغ الحديث. إلا أن كل ذلك يعكس أيضاً ويعبّر عن وحدة الحديث في تطوره. أي أنه يعكس العسية التاريخية لتطور الصراع الفكري، التي سبق وأن أشرنا إليها بتراتبية حكم الإشرة والإدانة العقائدية والعقائدية اللاهوتية واللاهوتية الإيديولوجية. أو ما يمكن دعوته بالتاريخية الموضوعية في تطور فكرة الحديث خارج استعرته وتضبيته «المنهجي» في العلم المللي النحلي الإسلامي.

فالتباين في صيغ الحديث هو ليس نتاجاً لتباين السلسلة الإسنادية بل لتباين المراحل التاريخية، أو ما دعيناه بعفوية الإبداع التاريخي في النشاط الاجتماعي الواعي. فإذا كان الشكل الأول للحديث لا يعكس في اتجاهيته العامة والظاهرية سوى حكم الإشارة إلى واقع الافتراق، وبالتالي طابعه الحيادي، فإن الشكل الثاني للحديث يركزّ على مفهوم الإدانة (كلها في النار) والعقائدية (الجماعة). بينما تعمّق تحديد العقائدية (الجماعة ـ ما أنا عليه وأصحابي) إلى الدرجة التي أخذت تتسامى إلى عالم اللاهوت الجبري، بحيث أصبح مسار التطور التاريخي الانقسامي واقعاً حتمياً. بمعنى أن الانقسام لابد آت إلى الأمة المحمدية شأن «الأمم» السالفة. في حين أدرج الحديث الرابع في بوتقته العقائدية كل الأديان الفاعلة آنذاك، ولكنه رمى بها جانباً أمام اللاهوت المؤدلج (فكرة الفرقة الناجية).

إلا أن هذه اللوحة «المنطقية» تعكس في تجريديتها، تاريخية الظاهرة. أي أننا نستطيع أن نتتبع بوضوح تاريخية الحديث. ومن خلال ذلك إبراز العناصر المتراكمة فيه، ومن ثم تطبيقه اللاحق أي كل ما ساهم بصورة فعالة على بلورة تقاليد التصنيف والتقييم في مؤلفات الملل والنحل الإسلامية.

فالمشترك، والعام في صيغ الحديث المتباينة، هو فكرة الانقسام والافتراق. ولا ينبغي النظر إلى هذه الظاهرة خارج إطار تاريخية الافتراق الفعلي في الأمة الإسلامية الأولى. وبالتالي ليس الحديث إلا نتاج مرحلة متأخرة نسبياً من «تقاليد» واقع الفرقة.

فالقرآن شدد على ضرورة الوحدة والاعتصام بحبل الله، وبالتالي رفض التفرق باعتباره من عالم الجاهلية. وبالتالي فإنه مما لا مبرر له رفع حتمية الانقسام إلى مستوى الضرورة، كما هو جلي في الأحاديث[1] فالحديث الأول

---

(١) من الممكن دون شك الاعتراض على هذا الاستنتاج من وجهة النظر المنطقية الشكلية، باعتباره استنتاجاً يفتقد إلى الضرورة اللازمة. إلا أن هذا الاعتراض هو من نصيب =

الحيادي الطابع في إشارته إلى افتراق اليهود ثم النصارى ثم المسلمين، لم يشر إلا إلى انقسام لم يفصح عن ماهية توجهه. بل أن صيغته العامة قد توحي أيضا حتى بأفضلية الإنقسام، ما زال يمتلك في إشارته للإسلام زيادة في عدد فرقه. رغم أن الوعي الإسلامي آنذاك لم يكن يجهل كون زيادة الانقسام هو زيادة الصراع والفرقة. وإذا كانت هذه الزيادة قد تطابقت مع العدد الآنف الذكر (رغم تباين الأعداد كما هو واضح من الأحاديث، مما يجعل الأرقام المذكورة غير ذي شأن جوهري) فلأنها، فيما يبدو، كانت مرتبطة بهولة الصراعات والانقسامات الدرامية في كيان الأمة الإسلامية الناشئة.

فالوعي التاريخي واللاهوتي الإسلامي، لم تتح له آنذاك بعد فرصة طويلة لتأمل إبداعه الخاص. لقد وجد نفسه في خضم المعارك الدموية التي أنتجت قوته الاتهامية والتقييمية، دون أن تعطي له فرصة التأمل البارد والمتزن في اعتداله. ومن العبث الآن، البحث في هذه الظاهرة عن نقيصة، مازال التاريخ المنصرم لا يخضع بحد ذاته إلا لإمكانية الفهم والتحليل. وبالتالي لا نقيصة في وحدته. ولهذا لم تعن سرعة الاتهام والتقييم فيه سوى تعبيراً عن ديناميكية الصراع الاجتماعي إلا أن هذه السرعة خلقت في الوقت نفسه النماذج العديدة لفهم حقيقة وبواعث الإنقسامات وتقييمها. فإذا كان التراث الحديثي يمتلك الكثير مما يمكن إدراجه فيما بين معارض ومؤيد للانقسامات الفكرية والاجتماعية مثل «افتراق أمتي رحمة» و«لاتجتمع أمتي على ضلالة» و«لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة» وغيرها، فإنه لم يكن في الواقع، إلا أسلوب استيعاب الظواهر الانقسامية وإضفاء طابع القدسية عليها.

= الجدل الفكري لا من واقعيته في منظومة الأحكام اليقينية للإسلام المحمدي. إضافة لذلك أن النبي محمد وآيات القرآن رفضوا من حيث الجوهر كل تفريطات التنبؤ اليقيني.

فالأحاديث الأنفة الذكر، تمتلك من القوة التحليلية والتقييمية ما يمكن الجزم معها، بأنه لم يكن بالإمكان صياغتها بالشكل الآنف الذكر، دون صيرورة المقدمات الفكرية العريضة والمتباينة والمتناقضة، بحيث أصبح من الممكن خلق ذلك التآلف الفكري الدقيق لـ«التقييم الحديثي» ولا يشكل حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة شذوذاً عن هذه العملية. على العكس. إنه تكوّن في خضم الصراع الفكري ومن خلاله «كمياً» و«نوعياً».

فارتباط عدد الفرق فيما بين السبعين والثلاث والسبعين لا ينبغي النظر إليه، من الناحية التاريخية، سوى كونه الحصيلة التجريدية لكمية الصراعات والفرق المنشقة في الأمة الإسلامية. وهذا ما ستدركه تقاليد الملل والنحل الإسلامية، على الأقل في تلك المحاولات الأولية لكشف الأسباب القائمة وراء الفرقة وبواعث الاختلافات والانقسام. ومن الممكن أن نتخذ من مقتل عثمان بن عفان (ت ـ ٣٥هـ) بداية أولية شكلت من حيث موقعها وفعاليتها الاجتماعية ـ سياسية، حافزاً هائلاً في تثوير نوعية الانقسام الفكري الممكن في تاريخ الخلافة. إذ أنه أعطى للانقسام السياسي شرعيته اللاحقة في فكرة (لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق)، والتي لم تعن من حيث مضمونها العملي والفكري، سوى تبرير وتقديس الانشقاق الدائم باسم المبدأ المطلق، الذي يتطابق في بعض جوانبه مع فكرة الفرقة الناجية. إلا أن هذا المبدأ الذي عمم في ذاته انقسامات الأمة، شأن كل ظاهرة اجتماعية تاريخية، كان لابد وأن ينتج نقيضه القائل بضرورة طاعة الإمام كان ما كان فاضلاً أم فاجراً. وقد ولد ذلك كله في وحدته الصراعية ديناميكية البحث عن الشمولية الأوسع في ميادين البحث المختلفة. أي أنه وجد لنفسه الطريق في الفقه والكلام، الحديث والتفسير، الفلسفة والتصوف... إلخ. باختصار، في كل ما يمّت بصلة للتجريد المتعمق في مجرى الممارسة الاجتماعية. وهذا ما تكشفه بدقة بالغة ظاهرة تباين واختلاف صيغ الحديث. ففي الوقت الذي شدد على ظاهرة الانقسام الفعلية في الأمة الإسلامية. فإنه تضمن على الدوام رؤية مثيلها في التاريخ السالف. وليس اعتباطاً أن تتواجد اليهودية والنصرانية

ولاحقا المجوسية في أفق الرؤية التاريخية والتقييمية لإنقسامات الأمة الإسلامية. أي أنه تضمن درجات المقارنة والإدانة الأولية. وفي هذه المقارنة والإدانة أخذت تتبلور عناصر البديل الأيديولوجي - الفكري.

إنها العملية التي بلورها قرن من الصراع السياسي، الذي تتوج بسقوط الخلافة الأموية وظهور العباسية كاستمراريتها الضرورية ونفيها «الشرعي». فالخلافة الأموية عمقّت الصراع الفكري على أساس السياسي، بينما العباسية عمقّت السياسي على أساس الفكري. وليست هذه المعادلة مجرد انقلاب الموازين والمعايير في وعي وممارسة القوى الاجتماعية والفكرية السلطوية والمعارضة، بقدر ما أنها تعكس عملية الوحدة المتناقضة في التطور الحضاري ذاته. إذ ليست مقاييس الوعي السياسي سوى منظوميتها الفكرية. وما كان بإمكان الأخيرة أن تظهر في بداية الأمر إلا كردّ فعل ما زالت الدولة لم تتكامل بعد كقوة مغتربة فوق الجميع ومع الجميع، وبالضد منهم وإلى مصالحهم. إلا أن هذه الجوانب المتبانية والمتناقضة في صيرورة الدولة ومؤسساتها هي العملية الطبيعية التي تفرز في وعي القوى المتصارعة ضرورة البرهنة عليها. فالدولة الأموية لم تكن بهذا الإطار سوى المقدمة التاريخية في حركيتها الأولية. ولهذا السبب كان لابد لها من أن تفرز عناصر وعيها الذاتي. فهي لم تبدع أسلوب الدفاع عنها في ميدان الشعر والأدب، بل وفي قوة القمع السياسي وتحريضية الفكرة الجبرية. ولهذا كان من الصعب جداً، فيما يبدو، أن تظهر فكرة انقسام الأمة إلى الفرق السبعين ونيف. إذ كان ذلك يستلزم على الأقل ظهور الكمية العددية الواضحة للعيان والجلية، التي كان معها من الممكن الإقرار أو الاعتراف برقم مقبول لايثير الشك والجدل.

لقد أفرزت المرحلة الأموية دون شك، أكثر من هذا العدد من حيث تشعبت الفرق، وأقل منه من حيث استتبابها التنظيمي والفكري وعمقّت المرحلة الأموية عقائدية الصراع المذهبية دون أن تفسح له مهمة التكامل المعرفي. ثم يتحدد ذلك بطابع الصراع السياسي للقوى (الذي لفّ مختلف الاتجاهات الأولية وحدد بواعث اصطدامها) فحسب، بل وبسرعة

الانتصارات العسكرية التي أسكرت العاطفة وأبعدت العقل عن وحدة مايجري وكليته. وفي أفضل الأحوال لم يجر النظر إلى التاريخ آنذاك سوى كونه برهاناً لا يمكن دحضه على قوة الإسلام ووحدته.

بصيغة أخرى، لم يفسح المجال بعد لأن تحصل فكرة انقسام الأمة على استقلالها الذاتي. ولهذا السبب لم تظهر إلى السطح لا مثالية السلف الاجتماعية ولا قوّتهم المعرفية. أي لاموقعهم الاجتماعي في وعي الذاكرة التاريخية، ولا موقعهم المعرفي كحاملي اليقين الأخلاقي. فقد اشترك في غمار المعركة من كان بالأمس في تاريخيته سلفاً. ولهذا كان من الممكن أن تقتل الصحابة والتابعين كمناهضين معاصرين، أو خارجين مارقين أو فاسقين كفار. أي شأن كل التاريخ السياسي في مراحل الصراع. ولهذا كان من الصعب على ممثلي السلطة الأموية أن يرفعوا شعار السنة والجماعة. فالخلافة الأموية لم تكن بحاجة إلى سنه. إلا أنها جمّعت إمكانية الاحتجاج الفكري من خلال إفرازه سياسياً. بينما عمقّت الدولة العباسية، إمكانية الاحتجاج الفكري على أساس تهميشه السياسي. أو بصيغة أخرى، أنها خلقت وحدة سياسية ـ اقتصادية جديدة قوية فسحت المجال أمام تعبيرها في معترك الفكر. وهذا ما أدى بدوره إلى ظهور فكرة الجماعة داخل الافتراق والسنّة داخل الانحراف. أي ذلك الواقع الذي حصل على تعبيره الخاص في الأحاديث الثالث والرابع. وهذا ما يمكن أن يجعلنا نعتبرهما من إبداع الفكر الحديثي المؤدلج للقرنين الثاني ـ الثالث الهجريين.

فمن بين ممثلي تقاليد الملل والنحل الإسلامية الأوائل، الذين أشاروا إلى الطابع الإيديولوجي لفكرة الجماعة والسنة هو الحسن بن موسى النوبختي (ت ـ حوالى ٣٢٠هـ) فبعد أن استعرض آراء الكثير من الفرق، باستثناء الشيعة، أكد على أن كل هذه الصنوف «من أهل الأرجاء والخوارج وغيرهم مختلفون فيما بينهم، ويؤثمّون بعضهم على بعض في الإمامة والأحكام والفتوى والتوحيد وجميع فنون الدين. ينكر بعضهم من بعض ويكفّر بعضهم بعضاً. أكثر ما عندهم أن سمّوا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم الجماعة، يعنون

بذلك أنهم يجتمعون على ولاية من وليّهم من الولاة براً كان أو فاجراً. فتسّموا بالجماعة على غير معنى الاجتماع على دين، بل صحيح معناهم معنى الافتراق»[٢]. وفيها لو تأملنا كتابات القرنين الثاني ـ الثالث الهجريين، التي أرّخت، بهذا القدر أو ذاك، لقضية الاختلاف في الأمة، فإننا سنلاحظ غياب فكرة الانقسام وحتميته، دع عنك مسألة تحديد الفرق وترقيم تعدادها. فابن هشام (ت ـ ٢١٣هـ) في خاتمة (السيرة النبوية) يفرد مقطعاً صغيراً بعنوان (افتتان المسلمين بعد موته) (أي النبي محمد). وفي هذا المقطع لا نعثر إلا على ترديده لكلمات عائشة القائلة، بأنه لما توفي النبي ارتد العرب واشرأبت اليهودية والنصرانية ونجم النفاق وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية[٣]. بصيغة أخرى إننا نعثر ههنا على العناصر الأولية التي ستصاغ وتدمج في فكرة الحديث الأنف الذكر. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الكلمات المنسوبة إلى عائشة، بغض النظر عما إذا كانت هي قائلتها أو غيرها، إنما تعكس ما جرى تاريخياً، حتى في حالة افتراض الدافع «السنّي» التبريري لخلافة أبي بكر. ذلك يعني بأن حديث انقسام الفرق، لم يستند بالضرورة إلى العناصر الواردة في الكلمات المنسوبة لعائشة، بقدر ما أنهما كليهما يعكسان ويعبران عن عملية طويلة من إعادة النظر في التاريخ المنصرم في ضوء صراع القوى. ففي هذا الصراع، جرى استعادة النظر بالتاريخ السالف والبحث فيه عن عناصر التأييد «الروحية» للقوى المحتربة. فتعمق الصراع، خصوصاً في مراحل أزماته الحادة، عادة ما يستفز ويستثير فكرة الرجوع للماضي[٤].

---

(٢) النوبختي: فرق الشيعة، النجف، المطبعة الحيدرية ١٣٥٥/ ١٩٣٩.

(٣) ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت، دار الجيل، تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف (ب.ت)ج٤، ص٢٣١.

(٤) إن الرجوع للماضي ليس نتاجاً لعمق الذاكرة التاريخية، بقدر ما أنه أسلوب العلاقة الخفية بين الثابت والمتحول، القائم والمنصرم، المطلق والنسبي في الوجود الاجتماعي =

إن التباين الداخلي لهذه العملية المعقدة مرتبط بتباين القوى الاجتماعية وتقاليدها الفكرية والأهداف الآنية والبعيدة المدى لأطروحاتها. إلا أن ذلك لا يعيق إمكانية انطلاقها جميعاً، رغم اختلافها، من مقدمة فكرية واحدة، ولتكن مختلقة أو موضوعة، مازالت تتضمن في أيديولوجيتها رصيد التأييد الشخصي والتمثيلية الخاصة. ولعل حديث انقسام الأمة والفرقة الناجية، هو الذي شكل في الوعي الانقسامي والوحدوي بديهية الأدلجة وتمثيلية الذات.

إن دخول الحديث ميدان الإيديولوجيا قد حوله إلى قوة سياسية كامنة. ولم يتحول إلى قوة سياسية فعالة إلا بعد أن أخذت تتعمق فيه عناصر اللاهوتية. وليست اللاهوتية ههنا سوى الأفق النظري الأكثر واقعية في ثقافة المرحلة. وهذا ما يمكن أن تعكسه لنا تصورات المعتزلة وموقفها من الحديث. إذ بغض النظر عن نزعة الحديث الجبرية في تاريخيته اللاهوتية (خصوصاً في صياغاته الأخيرة)، لم يمنع اتباعها من علماء الملل والنحل كالقاضي عبد الجبار (ت ـ ٤١٥/ ٤١٦هـ) وابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) من اعتناق الحديث والإقرار به.

غير أن هذا الواقع لا يكشف إلا عن الجانب العام المرتبط بتطور تقاليد استعمال الدين ودخوله الوعي الإيديولوجي، الذي حوله إلى قوة سياسية. وفي مجرى تطورها تحولت هذه القوة السياسية إلى بديهية فكرية، أو مقدمة

= والوعي. إلا أن مراحل الأزمات عادة ماتعطي لهذا الرجوع صيغته الإيديولوجية. وفي هذا المجال تختلف، دون شك، عوالم السياسة والإيديولوجيا والعلم. فالسياسة والإيديولوجيا لهما مبرراتها وأسلوبها وأهدافها الخاصة. أي أن عملية الرجوع بالنسبة لهما مادة ووسيلة الصراع العملي، بينما في العلم هي المادة والمقدمة المنفية في استمرارية الإبداع الفكري. إلا أن ذلك لايعني تنافي هذين الجانبين، بقدر ما أنه يعكس تداخلهما من خلال التأثير المتبادل الممكن بينهما. وهذا ما سنعثر على بعض تجلياته في تقاليد الملل والنحل الإسلامية.

نظرية، أي بالارتباط مع الصيغة التي يوظفّ فيها هذا المؤرخ أو ذاك من مؤرخي العلم المللي النحلي، الحديث في منظومته التصنيفية والتقييمية. إضافة لذلك، تكشف هذه الظاهرة أيضاً عن حقيقة تمايز وتطور الحديث من جهة، واستعماله من جهة أخرى. ففي الحالة الأولى، نتعامل مع ظاهرة فكرية ـ سياسية تتضمن عناصر التقييم الأولية، وفي الحالة الثانية نتعامل مع منظومة تقييمية تتضمن عناصر الفكر الاجتما ـ الفلسفي واللاهوتي والسياسي.

ففعالية الحديث الفكرية بدأت تبرز بعد أن أمتلك قيمة فكرية قائمة بحد ذاتها. وهذا مايبرز بصيغته الأولية في مبدأ الاستشهاد الدائم به حالما جرى التعامل مع واقع الانقسامات الفعلية في المدارس والاتجاهات الإسلامية. وقد حولّه هذا الاستعمال الدائم في ميدان الاتهام السياسي الفكري إلى بديهية سياسية ـ فكرية التي شكل في أعّم وأجمع تجلياته صيغة الدوغما ـ البديهية، التي لم تعد ذاتها تخضع إلى جدل بقدر ما أنها أصبحت حقيقة معترف بها، رغم غياب الإقرار المطلق بها من قبل الجميع. إلا أنه حتى في حالة رفض الاعتراف بصحة الحديث، كما هو الحال عند ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ)، فإن فعاليته ظلت قائمة في تحديده وتصنيفه للفرق على أساس ما أسماه بالقرب والبعد عن السنّة.

ولايمكن إغفال ما في هذا الاستعمال من واقعية التأثير الخفي لتقليدية الوعي وتقاليد السياسة. إلا أن هذا الإطار العام الخارجي والشكلي، والمهم في الوقت نفسه للظاهرة ليس إلا التعبير الذي افرزته ثقافة الخلافة وصراعاتها الفكرية ـ السياسية بفعل ما للقرآن والسنّة من طابع مصدري في وعيها الاجتماعي. أي أننا نتوصل من جديد، بغض النظر عن تباين طرق فحص المادة في جوانبها ومستوياتها العديدة، إلى الذروة التي بلغتها الصراعات الفكرية ـ والسياسية والمذهبية في وحدة اللاهوتي ـ المذهبي ـ السياسي. وفي

هذا كمنت الفعالية الفكرية ـ السياسية تاريخياً، للحديث وعناصر المحافظة فيه. وقد تضمن ذلك بحد ذاته تناقضات فعالة في تثوير الوعي الاجتماعي والسياسي، وتعميق عناصر التقييم في ميدان الدراسات المللية النحلية الإسلامية، ولكنه في الوقت نفسه كبح من جماحها العقلي بفعل تقنيته الحدودية الصارمة.

الفصل الثاني

حديث افتراق الأمة وتنوير الوعي الاجتما - سياسي

لقد أصبح من بديهيات الفكر المعاصر كون الفكر حتى في أشد أشكاله التجريدية، وثيق الصلة بعالم السياسة. ومن الضرورة الإشاره ههنا إلى أن هذا الاستنتاج له امتداداته العريقة في الثقافة الإسلامية وإبداعها النظري. حيث تبلور بقوة بالغة وجلاء لايقبل الشك، خصوصاً في تقاليد علم التاريخ وعلم الملل والنحل وعلم الكلام، بله حتى في كتب الأدب والطبقات المختلفة. ولم تكن هذه الرؤية عند المفكرين المسلمين القدماء، سوى نتيجة لتعّمق الوعي السياسي والفكري التجريدي في ظل «افتراق» دائم في الأمة. أي أن بدايته الأولية، كانت قائمة في ذلك الفعل الملازم لصيرورة الدولة وعناصر صراعها المقبل. وأن الفكرة القرآنية القائلة. بأن كل شيء عرضة للزوال، لم تكن صدى التأثير الخفي لملاحظة الزوال الواقعي المميز للوعي «الجاهلي» في أفكاره عن الموت والمصير، بل تأكيداً لنفيها الشامل في إيجابية البقاء الخالد المطلق.

وقد سار الوعي الإسلامي، في محاولته الكشف عن معنى ومضمون الأمة

وكيانها السياسي والروحي في هذه «الديالكتيكية الساذجة» التي يمكن للوعي التجريدي أن يبني على أساسها نظرياته العديدة، دون أن يكون قادراً على تجاهلها. وليس ذلك في الواقع سوى نتاج ذلك التطابق الخفي، أو الانعكاس اللامباشر بين «نظريات» الوجود الاجتماعي الكبرى، والوجود الاجتماعي في حركيته المتناقضة. فقد أدى انتصار الإسلام إلى وضع حدود للديناميكية الفكرية في إطار شموليته العقائدية. ولم يكن ذلك إلا الصيغة الملموسة لعلاقة الشكل بالمضمون. إلا أنها العلاقة الجوهرية في التراث الفكري السالف، والتي كان تأثيرها لا مفرّ منه في الآراء والقيم والأحكام، بفعل تصّيرها (الشمولية العقائدية) الخلفية الروحية للوعي النظري. ولهذا فإن التجزئة التي لازمت تطور الأمة السياسي والفكري لم تضعف وحدة انتمائها الروحي ـ العقائدي. على العكس. إنها لعبت دوراً عكسياً في تمتين أواصر الانتماء العقائدي الروحي أو «التنازع السلفي» من أجل إثبات أولوية الانتماء للأمة وحق تمثيلها «الشرعي».

لقد كان حديث افتراق الأمة في صيغته المجردة التعبير الموضوعي عن واقع الأمة المجزأة فكرياً ـ سياسياً والموحّدة روحياً في انتمائها لعالم الخلافة والأمة والإسلام[1] لهذا ليس من قبيل الصدفة أن تناقش كتب الملل والنحل الإسلامية إلى جانب الحديث النبوي، قضية الإسلام والإيمان. وباستثناء النوبختي، ونسبياً الملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) فإن هذه القضية تتخلل كافة الكتابات الكبرى[2].

فقد اختصر الأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) أحكامه بصدد هذه القضية بوضوح بالغ في معرض انتقاده للممارسة الفكرية في نوعها الجدلي ـ الاتهامي ـ المذهبي، عندما أشار إلى محدودية وضيق ولا أخلاقية التشويه والإتهام والتضليل المتبادل بين الفرق، وكتب بهذا الصدد على «أن الناس اختلفت بعد موت نبيهم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرىء بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[3] وإذا كان ذلك كافياً بنظر الأشعري،

في التسديد على جانب الإسلام، فليس لأن الجدل الفكري واللاهوتي لم يبلغ ذروته في تناول عوالم وخلجات الروح: على العكس. فما طرحه الأشعري من آراء الفرق، يكشف إلى أي حدّ مذهل وصلت إليه ذهنية المفرقات والتفريعات الكلامية. بصيغة أخرى، إن اختصار الأشعري لهذه القضية لم يكن معزولاً عن توجهه الاجتماعي - أخلاقي وغمط تفكيره. فهو لم يكن كلامياً - أصولياً محترفاً، بل محترفاً من الطراز الفكري - العلمي، أو العقائدي الأخلاقي، الذي سعى في خضم الصراعات الحادة، للبحث عن سبيل وسط، شأن المفكرين الرفيعي المستوى. ففي الفكر، ليس المنطق سبباً للخلاف بل استيعاب شكليته الحادة. وفي الميدان العملي، ليس السعي للفوز هو مصدر الخطيئة بل ترجيحه المطلق. وفي الفكر العملي، ليس السعي لـ«الوسط الذهبي» تهاوناً، بل الإطار الضروري والأسلوب الواقعي - الحي للوحدة السياسية والهرمونيا الروحية - الأخلاقية. وهذا ما يفسر في الواقع، ابتعاد الأشعري عن ولع التفريع بين الإسلام والإيمان في أحكامه وهو الضليع بكل تفريقات هذه المسائل. فالأشعري بهذا المعنى، مازال معتزلياً في طراوة استيعابه لحرية الفكر. أما الكعبي (ت - ٣١٧هـ) فقد أشار في مقالاته كما يذكر البغدادي، إلى أن مفهوم «أمة الإسلام» ينطبق على كل من أقرّ بنبوة محمد وأن كل ما جاء به حق، ولا يغيّر في انتمائه لأمة الإسلام أي قول يقوله فيما بعد. الفكرة التي وجد فيها عبد القاهر البغدادي (ت - ٤٢٩هـ) تهافتاً لايمكن الإقرار به[٤]. إذ أن فكرة كهذه، حسب نظره، تنتقض بالآراء التي تطرحها العيسوية من يهود أصبهان، أي أولئك الذين يقرون بنبوة محمد وبأن ما جاء به حق، إلا أنه لا يلزم بني إسرائيل. وهذا ما ينطبق على قوم من الموشكانية اليهود. إلا أننا مع ذلك، كما يؤكد البغدادي، لانجعلهم من أمة الإسلام[٥]. فأمة الإسلام، حسب نظر البغدادي، هي تلك التي تجمع أولئك الذين يقرون بأن «العالم مخلوق، ويوحدّون الله، ويقرون بكونه قديماً، إضافة إلى الإقرار بصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه، وبنبوة محمد ورسالته إلى كافة الخلق وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن

القرآن منبع أحكامه الشريعة وأن الكعبة هي القبلة التي يجب الصلاة إليها[٦]. وليست هذه الشروطية الصارمة سوى نتاج تقاطع الذهنية الكلامية والفقهية في تقاليد أهل الأصول[٧].

بينما سار ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) في نفس تقاليد «الروح الصارمة» للبغدادي، إلا أنه افترق عنه في أسلوب البرهنة وماهية حدّ الإيمان، الذي سبق وأن صاغته تقاليد الكلام اللاهوتي بعبارتها الحاذقة: الإيمان هو إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان. فما استثار ابن حزم في جدله الحامي، هو تهافت الفكرة الشائعة في أوساط المتكلمين (كالأشعري) والفقهاء (كالطبري) من أن المرء لايكون مسلماً إلا في حالة استدلاله (المنطقي) على حقيقة الإيمان[٨]. فقد بنى هذا الاتجاه، كما يقول ابن حزم، فكرته على أساس الموقف من التقليد، اي أن كل ما لايعرف بالاستدلال العقلي المستقل، ما هو إلا تقليد مذموم. إذ ليس هناك من إمكانية لمعرفة الحق من الباطل إلا بالدليل، وإن ما لم يكن يصحّ بدليل فهو مجرد دعوى. فمن لابرهان له فليس صادقاً في قوله. ومن هنا ضرورة المعرفة الحقة (العلم) فما لم يكن علماً فهو شك وظنّ. بينما العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال. وبما أنه لايمكن التوصل إلى صحّة الصحيح وبطلان الباطل من الأديان بالحواس، فإنه استلزم ذلك ضرورة الاستدلال. وقد حاول ابن حزم البرهنة على أن هذه الاستدلالية بحد ذاتها حول قضية الإسلام والإيمان، المسلم والمؤمن، هي أبعد من أن تنتمي إلى البحث الاستدلالي الصحيح. فقد وجد في فكرة التقليد الأنفة الذكر مجرد صياغة عامة وغير دقيقة وبعيدة عن الحقيقة، بفعل افتقارها إلى ما أسماه بالتقسيم الصحيح للتقليد. فالتقليد، كما يكتب ابن حزم، مذموم في حالة أخذه من دون الرسول (محمد). أما في حالة النظر إلى ماجاء به النبي محمد، فإنه هذا يقع في إطار الضرورة والأمر لا التقليد. وبالتالي فإن تقليد النبي محمد هو «ليس تقليداً بل هو إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة الله»[٩]. وهذا ما ينطبق على فكرة طلب البرهان. فابن حزم لايقف بالضد من البرهان، ولكنه

لايجعله وسيلة ضرورية للإيمان، ليس بفعل عدم إيصاله بالضرورة إلى اليقين، بل وبفعل كون الغالبية من الناس يؤمنون دون دليل أي تلك الأغلبية من الناس الذين تسكن قلوبهم إلى الإيمان دون طلب دليل كالعامة والنساء والصناع والعباد وأصحاب الحديث وغيرهم، فهؤلاء بنظر ابن حزم، لايحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال[١٠].

وقد شكلت استنتاجاته اللاهوتية هذه وانتقاداته الكلامية للأفكار المعروضة مسبقاً، مقدمة للبرهان على الفكرة القائلة، بأن المسلم المؤمن هو كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لايشك فيه وقال بلسانه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن كل ماجاء به حق وبريء من كل دين سوى دين محمد. وبالتالي فإن كل من اعتقد الإسلام بقلبه ونطق به بلسانه فهو مؤمن سواء كان ذلك عن قبول أو نشأة أو استدلال[١١].

بصيغة أخرى، لقد أراد ابن حزم البرهنة على أن مفهوم الإيمان والمؤمن ـ المسلم، يقوم أساساً، في اتباع الإسلام المحمدي. وبالتالي فإنه لاتقليد في إيمان من هذا القبيل. على العكس. بل التقليد في اتباع الكفر. فمعرفة القياس والاستدلال، كما يؤكد ابن حزم، توصل إلى أنه لاضرورة بالاستدلال والقياس كمعيار للإيمان. ففيما لو طبقّنا هذا المعيار، كما يكتب ابن حزم، باعتباره المعيار الوحيد والنهائي، لأدى بنا ذلك إلى أن نضع أغلب أهل الأرض في خانة الكفار[١٢]. من هنا يمكن الاستنتاج، بأن آراء ابن حزم بهذا الصدد، هي أحد نماذج «الوسط» الصارم، الذي تطغي عليه العقائدية الدينية المخلوطة بالجدل الكلامي العقلي. وهو بهذا المعنى يشكل المقدمة المنفية في آراء الشهرستاني (ت ـ ٥٤٨هـ)، الذي أرجع مفهوم المسلم المؤمن إلى نمط التفكير ونموذج الممارسة الأخلاقية ـ المعرفية[١٣]. فقد اعتبر الشهرستاني «المستفيد من غيره مسلماً مطيعاً[١٤]»، إذ الدين، حسبما يكتب الشهرستاني هو الطاعة. وأن المسلم المطيع بالتالي هو المتدين. وبهذا يكون الشهرستاني قد سار في نفس تقاليد الكلام الإسلامي، الذي بلور قضية المسلم ـ المؤمن. وعلى الرغم من جوهرية هذه القضية في علم الكلام،

كقضية عقائدية، إلا أنها في آراء الشهرستاني لم تكن في الواقع، أكثر من مقدمة ضرورية لصياغة مبدئه الأكثر شمولية من الموقف اتجاه تصنيف الفرق. إلا أن الشهرستاني لايضع المسلم بالضد من غيره، أو مايدعوه بالمستبد برأيه (أهل الأهواء) لاعتبارات دينية. وحالما يجري تفحّص آراء الشهرستاني بعمقها ومضمونها الفعليين فإننا نستطيع العثور على التضامن الخفي بين مفهومه للمسلم المطيع والمستبد برأيه، في حالة اقترابهما من الحقيقة. إذ ليس كل مستفيد من غيره، كما يكتب الشهرستاني، على حق. فربما «يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهباً اتفاقياً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله.. فحينئذ لايكون مستفيداً، لأنه ماحصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين»[١٥]. فالاستفادة (أو الإسلام أو الطاعة) مرتبطة في آراء الشهرستاني، من حيث الجوهر، بمفهوم البصيرة واليقين. أما المستبدين برأيهم (أهل الأهواء)، فربما يكون أحدهم، كما يكتب الشهرستاني، «مستنبطاً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته، فحينئذ لايكون مستبداً حقيقة، لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة»[١٦].

من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني لايضع، في الواقع، تعارضا بين الاتجاهين في حالة اقترابهما من الحقيقة كما هي، بل يضعهما إن أمكن القول في علاقة التّضمن (المنطقي)، أو علاقة الأعم والأخص. وهذا مايبرز بجلاء في استنتاجه القائل بأن «من قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية، ولا ينعكس»[١٧]. والشهرستاني مصيب في حكمه الدقيق. فهو لايصوغ هنا مبدأ الأفضلية التقييمي بل المبدأ الفكري لتقسيم الاتجاهات والمدارس.

فإذا كانت قضية الإسلام والإيمان هي الصيغة الكلامية ـ اللاهوتية التي أثير حولها الجدل، فإنها امتلكت امتداداتها النظرية والعملية في كافة ميادين الثقافة الإسلامية من الفقه حتى التصوف. وهي لم تترك للوعي والضمير الإسلاميين مشقة العوم في فضاء الانتماء الروحي فقط، بل وقلق الركون إلى ثوابت الوعي الحق، بفعل ما لهذا التحديد من وظيفة عملية خطرة[١٨]. فهو

في الوقت الذي يمكن أن يشكل نقمة الهلاك الفردي والجماعي، يمكنه أن يكون نعمة الغفران الأخلاقي والفكري. غير أن هذا الاستنتاج الأخير هو من وعي تجزئة التوحيد الفلسفي لا وقائع التاريخ الفعلية وانعكاسها في تقاليد الملل والنحل الإسلامية.

فالأخيرة تعاملت مع مادتها باعتبارها معطيات واقعية، إلا أنه لم يكن بإمكانها التخلص كلياً من ثقل الهيمنة الإيديولوجية والعقائدية ـ اللاهوتية لفكرة انقسام الأمة والفرقة الناجية. فإذا كان ثقل الكلام اللاهوتي قد أفلح في تعميق الأساس العقائدي للأصول والفقه، ومن ثم أثقل كاهل العلم المللي النحلي نسبياً، في تضييق «خيال» الرحمة الإلهية، فإنه أفلح من جهة أخرى في استثارة إمكانية الخيال التصنيفي للفرق. ولم يكن ذلك في الواقع، نتاجاً لتفنن «الذهنية الإسلامية»، أو حذلقة المهاترات الكلامية، أو مكر النفس العاقلة، بل الصياغة الملازمة للصراع الاجتماعي والعقائدي الذي لازم نشوء الخلافة وتطورها.

والقضية ههنا ليست فقط في أن انقسام الأمة حول الإمامة وجد انعكاسه في حديث الافتراق، بل ولأن الإمامة عادة ما كانت تتطابق في وعي الفرق مع التمثيل الذاتي للفرقة الناجية. ولهذا ليس من قبيل الصدفة أن تتفق جميع كتب الملل والنحل الإسلامية على أدراج «اختلاف الإمامة» باعتباره أحد الأسباب الجوهرية القائمة وراء انقسام الأمة ذاتها[19]. فقد أشار النوبختي (ت ـ حوالي عام ٣٢٠هـ) في أولى سطور مؤلفه (فرق الشيعة) إلى «أن فرق الأمة كلها المتشيعة وغيرها اختلفت في الإمامة في كل عصر، ووقت كل إمام وبعد وفاته، وفي عصر حياته منذ قبض الله محمد (ص)[20]». بينما طرح الأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ)، متتبعاً تاريخية الخلاف ذاته، مؤكداً على أن أول ماحدث من الاختلاف بين المسلمين بعد موت النبي محمد هو اختلافهم في الإمامة[21]. وقد ظلت هذه الاختلافات في استمراريتها المنعكسة في أحكام وعقائد الفرق كما يؤكد الأشعري، حتى أيامه. إنها الفكرة التي نعثر على بعض صداها عند البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) رغم أنه حاول أن يجعلها من

بين سلسلة الخلافات، دون التركيز على أهميتها. لكنه كان مضطراً تحت ثقل فعاليتها المؤثرة حتى زمنه للقول، بأن الاختلاف حول الإمامة «باق إلى اليوم، لأن ضراراً والخوارج قالوا بجواز الإمامة في غير قريش»[٢٢]. وإذا كان ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) قد وجّه اهتمامه من أجل مناقشة قضية الإمامة ذاتها وآراء الفرق المتباينة حولها، من أجل البرهنة على خطل المواقف «الغالية» ولإثبات الصيغة «السنيّة» لها[٢٣]. (أي أنه تتبع تطبيق ما سبق له وأن صاغه في بداية مؤلفه من منهجيته الخاصة في التفريق بين الإسلامي واللاإسلامي، وبالتالي استبعاد مناقشة تاريخية الأحداث، أي تناولها كهويات مستقلة) فإن الشهرستاني (ت ـ ٥٤٨هـ) سار في اتجاه تعميق التقاليد الموضوعية لعلم الملل والنحل. فعلى الرغم من إدراجه خلاف الإمام في الدرجة الخامسة، من حيث تسلسلها التاريخي ـ الموضوعي، فإن ذلك لم يعقه عن التشديد على جوهريتها في كل الافتراق الإسلامي وافتراق الفرق. فهو يشدد على أن «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان»[٢٤]. وليست هذه القاعدة الدينية في الواقع سوى الصيغة المجردة، أو النظرية التي حاولت الفرق المختلفة إثبات شرعية تمثيلها في صراعات الأمة واختلافاتها، وبالتالي إدعاء تمثيلها لفكرة «ما أنا عليه وأصحابي».

فإذا كانت المؤلفات التاريخية والكتب المخصصة لتصوير ودراسة قضايا الإمامة والسياسة أمثال كتاب ابن قتيبة (ت ـ ٢٧٦هـ) (الإمامة و السياسة) عبّرت عن دراما الإمامة والصراع الدائم بين السلطة والأخلاق، الحق والباطل، المكر والفروسية، الخطأ والصواب، الاجتهاد والاجتهاد المضاد، فإن مؤلفات الملل والنحل الإسلامية قد صاغت بطريقتها الخاصة نمط استيعابها للخلاف في إطار إبراز وتصنيف الفرق الإسلامية.

فإذا كان النوبختي يضع قضية الإمامة في صلب البواعث الأساسية للخلاف في الأمة، فإنه يكون قد حدد أسلوب تعامله مع مادته، أي إبراز الطابع السياسي لمفهوم «القاعدة الدينية». فالنوبختي يتكلم حول هذا

الجانب بعبارة تتناول حسبما يقول «ماروى له من العلل التي من أجلها تفرقّوا واختلفوا»[٢٥]. وفي محاولته الكشف عن هذه العلل، فإنه يربط في الواقع كل من الأسباب السياسية وانعكاساتها الفكرية في أطروحات وبراهين الفرق. فالحشوية (أهل الحديث)، وبالأخص الأوائل منهم قالوا بأن النبي محمد مات ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في جمع كلمة المسلمين ووحدتهم. وبهذا المعنى، فإن النبي يكون قد «جوزّ فعل هذا الفعل لكل إمام أقيم بعد الرسول»[٢٦]. بينما استندت الشيعة المعارضة إلى فكرة النص. وليس من قبيل الصدفة أن يقارن النوبختي بين من يدعوهم بأهل الإهمال (الحشوية وأهل الحديث) وأهل النص (الشيعة)، وبالتالي وضعهم على طرفي نقيض. فإذا كان أهل الإهمال (للنص) قد جوزّ أغلبهم الإمامة في الفاضل والمفضول، بمعنى الإقرار بإمكانية تولية إمام حتى في حالة وجود من هو أفضل منه لأسباب ما معينة (سياسية أو شخصية) فإن أهل النص شددوا على أن الإمامة لاتكون إلا للفاضل المتقدم. وإذا كان أهل الإهمال قد قالوا بأن النبي لم يوص إلى أحد من الخلق، وإذا أوصى فعلى معنى أنه أوصى الخلق بتقوى الله، فإن أهل النص قد عارضوا ذلك بفكرة حقيقة النص[٢٧]. في حين صاغت المرجئة فكرتها العامة (التي ينسبها النوبختي للفضل الرقاشي وأبي شمر وغيلان الدمشقي والجهم بن صفوان) بعبارة: إن الإمامة يستحقها كل من قام بها إذا كان عالماً بالكتاب والسنة، ولا تثبت الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها[٢٨]، بينما اعتبرت الخوارج، باستثناء النجدية[٢٩] بأن الإمامة تصلح في جميع الناس من كان منهم قائماً بالكتاب والسنة عالما بها[٣٠]. في حين سارت المعتزلة بخطى أوسع وشمولية أعمق في نظرتها للإمامة، وتجاوزت في حالات عديدة، نماذج العقائدية المذهبية لتجعل من قضية الإمامة جزءاً من عالم السياسة والعقل[٣١]. حقيقة إن آراء المعتزلة، كانت غاية في التشعّب. إلا أن العالم الخفي لحوافز وعيها النظري كان قائماً في فعالية تقاليد الصراع الإسلامي ذاته، ولكنها احتكمت في هذه التقاليد أمام عرش العقل العقلاني[٣٢]. وبهذا تكون قد أسهمت في إعادة النظر بالأحكام السابقة

للفرق ذاتها. فبالقدر الذي كانت فيه أحكام المعتزلة السياسية نتاجاً لتداخل تقييات «الفتنة الكبرى»، فإنها أسهمت في تذليل العقائدية الصارمة وفسحت المجال في الوقت نفسه أمام العقائدية الضيقة لكسر براهينها البدائية المباشرة. وقد لاحظ النوبختي هذا التغير الذي أخذ يطرأ على آراء الفرق الإسلامية الأولى، بما في ذلك المعتزلة، عندما أكد على أن الكثير من أرائهم تغيرت وأن جملة من هذه التغيرات «حديثة العهد». فالفكرة الأولية لأهل الحديث والحشوية القائلة، بأن النبي محمداً مات ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه، ستتعرض إلى إضافات جديدة مثل إضافة فكرة أن يجتهد الناس آراءهم في نصب الإمام وجمع حوادث الدين والدنيا. بينما قال قسم منهم، بإبطال الرأي مؤكدين على فكرة أن الله أمر «الخلق أن يختاروا الإمام بعقولهم»[٣٣]. وهذا ما ينطبق على المعتزلة ذاتها، حيث شذّت، كما يكتب النوبختي، طائفة عن أسلافهم، فزعمت «أن النبي نصّ على صفة الإمام ونعته ولم ينصّ على اسمه ونسبه»[٣٤]. ولم تكن هذه الظاهرة بمعزل عن ضغوط الجدل الفكري. وقد لاحظ النوبختي، من أن جدل الإمامية الشيعة مع الحشوية (أهل الحديث)، قد أجبر الأواخر، فيما لو حوّرنا عبارته للتعبير المعاصر، على اتخاذ نفس نمط براهينهم. فقد لجأت جماعة من أهل الحديث، كما يكتب النوبختي «حين عضّها حجاج الإمامية إلى القول بأن النبي محمد نصّ على أبي بكر بأمره إياه بالصلاة، وتركت مذهب أسلافها في أن المسلمين بعد وفاة الرسول قالوا: رضينا لدنيانا بإمام رضيه رسول الله لديننا»[٣٥].

وباستثناء الملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) وابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) ونسبياً البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ)، فإن ممثلي العلم المللي النحلي الآخرين، لم يخوضوا جدل النقض وبراهين الأدلة. لقد اكتفى كل منهم باستعراض وتصنيف وجهات النظر. إلا أن هذا الخلاف الحاد في مظهريته، لم يكن في الواقع، سوى نتاج منهجيات البحث، وغايته ونمط التفكير المميز لهذا المؤلف أو ذاك. فالملطي حاول التنبيه ثم الردّ على أهل الأهواء والبدع، بينما ابن حزم للفصل بينهم، في حين حاول البغدادي الكشف عن الفرق فيما بينها. بينما لا نعثر

عند الأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) إلا على مقالات المسلمين واختلافاتهم، وعند الشهرستاني (ت ـ ٥٤٨هـ) على آراء أهل الملل والنحل، وعند الفخر الرازي (ت ـ ٦٠٦هـ) على اعتقادات المسلمين والمشركين، وعند ابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) على آراء أهل الملل والنحل.

إلا أن ذلك لايعني انتفاء الجدل. على العكس. أنه يعكس أحد صيغه المبطّنة. إذ أن هذه المؤلفات لاتخلو أيضاً من ردود لاذعة أحياناً. إلا أن القيمة النقدية والجدلية لهذه المؤلفات اتجاه الفرق الأخرى، يقوم في تصنيفها لها على أساس اكتشاف المعيار الجوهري، أو القياس الذي به يقاس كلّ من تعدّد الفرق ومستوى تمثيلها للجماعة أو السنّة أو الفرقة الناجية.

إن أحد تعقيدات التعميم المجرد تجاه هذه الجوانب يقوم في غياب جمعية كل عناصره (التعميم) عند أي من ممثلي العلم المللي النحلي الكبار. وقد أدى ذلك إلى إقرار البعض بعدد الفرق، بينما رفضه القسم الآخر، في حين ركّز البعض على فكرة السنة والجماعة، بينما البعض على الفرقة الناجية. ولم تكن هذه الخلافات منهجية الطابع بل ومذهبية المنحى أيضاً.

حواشي الفصل الثاني:

(١) ليس صدفة واقع افتقاد هذا الحديث لأهميته السياسية بعد انحلال الخلافة «الرسمي» في الربع الأول من هذا القرن. لقد أصبح من الصعب آنذاك وحتى الآن، توظيفه السياسي، رغم بقاء الكثير من جوانبه الفعالة. ومن الصعب، فيما يبدو، توقع زوال هذه الفعالية في واقع التجزئة المعاصرة للعالم العربي والإسلامي.

(٢) إن غياب هذه القضية كمعضلة عند النوبختي والملطي يمكن تفسيرها على اساس كون النوبختي سعى جهده في إطار حصر فرق الشيعة وآرائها فقط، بينما في حالة الملطي، فمن المحتمل أن يكون ذلك بفعل فقدان الأجزاء الأولى من كتابه (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع) (أنظر نشرة سيفين ديدرنغ للكتاب ـ استنبول ١٩٣٦).

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، دار أحياء التراث العربي، طبعة هلموت ريتر (ط٣) (ب.ت) ص١ ـ٢ .

(٤) ليس من مهمتنا ههنا تحليل آراء المفكرين المسلمين وجدالاتهم عن قضية الإسلام والإيمان. فما هو مهم بالنسبة لنا الآن هو الكشف عن أهمية هذه المعضلة في اراء ممثلي علم الملل والنحل، ودورها في التقديم للجانب الفكري في الموقف من حديث افتراق الأمة وتأثيره السياسي لاغير.

(٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، بيروت، دار الكتاب العلمي، ١٩٨٥ ، ص١٠ .

(٦) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١١ .

(٧) لايمكن إغفال ما في هذه الصياغة الحادة لهوية الانتماء الإسلامي من ثقل الأدلجة الكلامية وهيمنة الأصولية المذهبية (أي ثقل تقاليد الأصول المذهبي). فهي ترفع درجة الانتماء الملي (الأمتية) إلى مصاف المتطلبات المدرسية للكلام التقليدي في صياغته (السنية) الدوغمائية وتفرضه كحد أدنى. وهي تشبه بهذا المعنى برامج الأحزاب السياسية العقائدية الصارمة ومتطلباتها الإيديولوجية من الإتباع. وإن هذا التطابق بين لاهوتية الأصولية الصارمة (في الفكر) وبين الحركات السياسية المعاصرة ليس وليد الصدفة. إنه ينبع من نفس القانونية الفجة المشتركة القائمة في محاولتها فرض أطروحات فهمها الخاص لبعض قضايا الميتافيزيق والوجود (الاجتماعي) كقيمة مطلقة وملزمة للجميع.

(٨) ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦ ، ج٤ ، ص٣٦ . وهنا تجدر الإشارة إلى أن آراء ابن حزم وأحكامه حول الأشعري والطبري لاتنطابق على الدوام مع حقيقة أرائهما.

(٩) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤ ، ص٣٦ .

(١٠) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤ ، ص٣٨ .

(١١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤ ، ص٤٤ .

(١٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤ ، ص٤٣ .

(١٣) لن نتناول هذا الجانب بإسهاب، وذلك لكون الجانب الأول هو الذي يقع في صلب آراء الشهرستاني بصدد تصنيفه للملل بشكل عام والإسلامية بشكل خاص، والنحل والأهواء (المدارس اللاهوتية الفلسفية والفلسفية). فهو يتبع هنا استيعابه الكلامي للحديث المأثور عن النبي محمد حول الإسلام والإيمان والإحسان، بالشكل الذي يطابق هذه المفاهيم مع درجات المبدأ (الأولي) والوسط والكمال. فالإسلام قد يرد، كما يقول الشهرستاني بمعنى الاستسلام ظاهراً. وهو بهذا المعنى، يشترك فيه المؤمن والمنافق، تماماً كما جاء في إحدى آيات سورة الحجرات (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا). وبالتالي، ففي حالة نظرتنا إلى الإسلام بمعنى الانقياد والتسليم ظاهراً، فهو المبدأ (البداية)، وفي حالة ارتباطه بالإخلاص، أي بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله، كان مؤمناً حقاً. وفي حالة جمعه بين الإسلام والتصديق، وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال (الإحسان). كل ذلك جعله يستنتج بأن لفظ المسلمين يشمل الناجي والهالك.

إن هذه الصيغة في آراء الشهرستاني، هي النتيجة الكلامية والفقهية، التي بنى على أساسها، بالارتباط مع مبادئه المنهجية الأخرى، تفريقه وتصنيفه للفرق (الإسلامية). وقد جعله ذلك أكثر تساهلاً في إدراج الفرق في حضرة الإسلام، بما في ذلك المغالية منها (أي على عكس البغدادي وابن حزم).

ومن الناحية التاريخية والنظرية، فإن أسلوبه مثّل الاتجاه الأكثر عقلانية وتجريداً في التعامل مع مادة البحث، وبالتالي أضعاف الطابع العقائدي ـ المذهبي في دراسته للفرق.

(١٤) الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمد سيد كيلاني، ١٩٨٤ ، ج١ ، ص٣٧ .

(١٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٧ .
(١٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٧ .
(١٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٨ .
(١٨) هنا يجدر القول، إن هذه القضية مازالت تمتلك في واقعنا المعاصر صدى العالم القديم. وهي ستتخذ فيما يبدو منحى و مضموناً أقوى، على الأقل نظرياً، في ضوء الصراعات الفكرية السياسية الحالية، التي تخوضها القوى الإسلامية الدينية وعلمانية «العالم الإسلامي». إلا أن تعقيد المشكلة المعاصرة واستمراريتها المثيرة سيظل مرتبطاً بواقع ضعف أو تشتت وحدة الانتماء المعاصر للإسلام.
فالتقصير والتشنج الفكري المميز لصدام القوى الدينية والعلمانية في الأغلب هو نتاج لتفادي كلا الطرفين وتجاهلهما للخيوط الخفية لواقع انتمائهما التاريخي لـ«عالم الإسلام» وتقاليده العريقة. ففي الوقت الذي يشدد فيه الأوائل على أولوية الدين، يشدد الأواخر على أولوية أبعاد الإسلام. وهو صراع سيكشف الزمن لنا عن أنه مجرد نتاج لسوء الفهم والظن.
(١٩) ليس هناك ضرورة للبرهنة على تأثر كتّاب الفرق والملل والنحل الإسلامية أحدهم بالآخر بصدد هذه القضية. رغم أننا نستطيع القول بتأثر البغدادي بالأشعري، أو الأخير بالنوبختي وهلمجرا. إلا أن هذه الإشارة لاتغني الحقيقة شيئاً، سيما وأن هذا الاعتراف والإقرار بمركزية الإمامة في وعي وصراعات الفرق اتخذ صيغة البديهية ـ الدوغما. أي أن قضية الإمامة اتخذت منذ البداية موقع حجر الزاوية في تبلور الوعي السياسي وأغلبية مشتقات (العلوم الإسلامية).
(٢٠) النوبختي: فرق الشيعة، ص٢ .
(٢١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢ .
(٢٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٢ ـ ١٣ .
(٢٣) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤ ، ص٨٧ ـ ١١١ .
(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٢٤ .
(٢٥) النوبختي: فرق الشيعة، ص٢ .
(٢٦) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٧ .
(٢٧) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٨ .
(٢٨) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٩ .
(٢٩) إن النجدية في ارائها هذه تمثل نموذج «الفوضوية المحافظة». وإن تميزها وامتلاكها

هذين النقيضين في ذاتها قد جعلها محط انتقاد الفرق جميعاً. فهي لم ترفض الإمامة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنها طرحت فكرة الإمامة المجردة، المتمثلة في فكرة إمامة الناس أنفسهم على أساس التمسك بالقرآن باعتباره إمام الأئمة الوجودية.

(٣٠) النوبختي: فرق الشيعة، ص ١٠ .

(٣١) النوبختي: فرق الشيعة، ص ١٠ ـ ١٣ .

(٣٢) لانتوخى ههنا، كما في أماكن سابقة، من وراء الأحكام التعميمية، سوى إبراز قيمة الأفكار الجوهرية وانعكاسها في تصانيف الملل والنحل، لا دراسة القضية ذاتها. إذ أن قضية الإمامة، ليست من الأمور المعقدة التي لايمكن استكناه أمرها بصفحات قليلة فحسب، بل ولأنها خليط ونتاج لجوانب عديدة، تنصّب في جوهرها في إطار ما يمكن دعوته بتقاليد الوعي السياسي الإسلامي وفقه السلطة.

(٣٣) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٧ ـ ٨ .

(٣٤) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٨ .

(٣٥) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٨ .

الفصل الثالث

منهجية التصنيف العقائدية قواعد الحدود وأوحدية الحقيقة

من الصعب الفصل فيما بين هذين الجانبين، أي المنهجي والمذهبي. فقد كانا هما نتاجاً لنمط الوعي الثقافي ـ الديني. وإذا كان من العبث الآن سبر غور متاهات الدهاليز اللاهوتية المذهبية، فإن الأخيرة شكلت الخلفية الواقعية لفهم ممثلي الملل والنحل الإسلامية، واقع الانقسام والفرقة في الأمة وتقييم مدارسها وشيعها. ولم تكن هذه العملية ضيقة الفعالية، كما يبدو للوهلة الأولى. إذ على الرغم من أن تعداد الفرق وحصرها في عدد معين قد ساهم في تضييق تتبع الصيغة الفعلية لظهور وتطور وازدياد عدد الفرق، إلا أنه قدّم في الوقت نفسه قواعد الحدود الضرورية في إفراز الجوهري والثانوي، وفي الوقت الذي وضع أغلبية الفرق في خانة الضلال والانحراف، فإنه أفرز في الوقت نفسه أوحدية الحقيقة، وفي الوقت الذي أعطى للجميع إمكانية إتهام وانتقاد وتفسيق وتكفير الآخرين، فإنه خلق إمكانية تقييم الذات باعتبارها هي الفرقة الناجية. أي أنه أعطى لكل منهم أسلوبه الخاص في فهم: فليتنافس المتنافسون!!.

فباستثناء ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) فإن كل ممثلي العلم المللي النحلي الإسلامي قد اتخذ من حديث انقسام الأمة مقدمة «شرعية» لتناول موضوعاته. إلا أن هذه المقدمة، لم تؤد إلى نتائج موحدة. على العكس. إنها، إن أمكن القول، شكلت مقدمة التنافر أكثر مما هي مقدمة الوحدة. وذلك يعكس دون شك طابعها العقائدي ـ المذهبي لا المنهجي التحليلي. فإذا كان النوبختي (ت ـ حوالي ٣٢٠هـ) قد لاحظ منذ وقت مبكر، أن مفهوم الجماعة في آراء الفرق المتصارعة يعكس مضمون الفرقة (الافتراق) أكثر مما يعكس مضمون الجماعة (الوحدة)، فإنه يكون قد حدس ودقق الطابع الإيديولوجي للحديث. وهذا ما يفسّر لحد ما غيابه في تصنيفه للفرق. غير أن غياب هذا الحديث، بله رفضه عند ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) لم يحل دون اشتداد عناصر الإيديولوجية ـ العقائدية في آرائه. ومع كل ذلك، فإن حصيلة التحليل المنهجي ـ العقائدي في مدارس الملل والنحل الإسلامية، قد أبدع ضمن ومن خلال «شرعية الحديث» قوانينه التصنيفية العامة، المستندة في الإطار العام، إلى الرؤية الواقعية لتعدد الفرق وتباينها. ولهذا ليس من قبيل الصدفة أن يشترك أغلب مؤلفي كتب الملل والنحل المسلمين في تقسيماتهم العامة للفرق الكبرى. فالبلخي (ت ـ ٣١٧هـ) قسّم فرق الأمة الكبرى إلى ست (الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والعامة والحشوية)، في حين تتطابق تقسيمات النوبختي والشعري والبغدادي تطابقاً كلياً. إنهم يقسمونها في الإطار العام إلى أربع فرق كبرى. عند النوبختي (الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج)، وعند الأشعري (الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة) وعند البغدادي (الروافض والخوارج والقدرية المعتزلة والمرجئة). وتتطابق آراء ابن حزم تطابقاً شبه كلي مع هذه الصيغة. فهو يضيف إلى الفرق الأربع العامة الآنفة الذكر، فرقة أهل السنّة. ولاتختلف في الواقع، تقسيمات الشهرستاني عن سابقيه، من حيث اتجاهيتها العامة، إلا في مجال تصنيفها التقييمي. فهو يضيف إلى جانب المعتزلة والخوارج والمرجئة والشيعة اتجاهي الجبرية والصفاتية. أي أنه يزاوج بين آراء النوبختي والأشعري

والبغدادي وابن حزم التصنيفية العامة. وهو بهذا المعنى، يشكل استمرارية ونفياً رفيع المستوى للتصنيف الذي سبق وأن طرحه الملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) في تصنيفه للفرق العامة (الزنادقة والجهمية والقدرية والمرجئة والرافضة والحرورية) والبغدادي (الذي اضاف إلى الفرق الأربع العامة فرق النجارية والجهمية والمشبّهة).

وسوف يظل هذا التقسيم والتصنيف محافظاً على «بؤرته» الأساسية تجاه الفرق الكبرى حتى في الكتابات المتأخرة نسبياً، كما هو واضح في تصانيف فخر الدين الرازي (ت ـ ٦٠٦هـ) وابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) فالشيء الجديد الذي يدخله الرازي في تصنيفه العام هو فرق الصوفية إلى جانب (المعتزلة والخوارج والروافض والمشبهة والكرامية والجبرية والمرجئة)، رغم أنه ليس الوحيد، فيما لو أخذنا بنظر الاعتبار تلك الصياغة الأولية التي حاول فيها الاسفرايني (ت ـ ٤٧١هـ) في كتابه (التبصير في الدين) إدخال المتصوفة في فرقة أهل السنة والجماعة. أما ابن المرتضى، فإنه تتبع تصنيفات المعتزلة والشهرستاني والرازي. فهو يضيف إلى الفرق الأربع الكبرى كل من (المجبرة والباطنية والحلولية والزيدية) وفيما لو تعمقنا في تفصيل هذه الصياغات العامة، فإن ظاهرة التصنيف، ستبدو أكثر تعقيداً وعرضة للتبدل والتنوع، الذي من الصعب أن يحصره مقياس ما معين، باستثناء مقياس الانتماء الفكري والمذهبي. وهذا مايبدو بجلاء فيما لو حاولنا الكشف عن ذلك بصورة بيانية تتناول خارطة الاتجاهات الإسلامية الكبرى وفرقها الفرعية، كما يصوغها أصحاب الملل والنحل[1].

١ ـ الشيعة (الروافض)

الملطي	الأشعري	البغدادي	ابن حزم
الروافض	الغالية	الامامية	الغالية
السبائية (٤)	البيانية	الكاملية	الروافض
القرامطة	الجناحية	المحمدية	المعطورة
أصحاب التناسخ	الحربية	الباقرية	الناووسية
حلولية (٢)	المغيرية	الناووسية	السبائية
المختارية	المنصورية	الشميطية	القطيعية
السمعانية	الخطابية	العمارية	قرامطة
الجارودية	المعمرية	الاسماعيلية	الخطابية
الهشامية	البزيغية	المباركية	العليانية
الاسماعيلية	العمرية	الموسوية	الالهية
إمامية قم	المفضلية	القطعية	الحزبية
القطعية العظمى	الذمية	الاثنا عشرية	
	الشريعية	الهشامية	
القطعية الصغرى	النميرية	الزرارية	
	السبائية	اليونسية	
المويدية	المفوضة	الشيطانية	
	الروافض	**الكيسانية**	**كيسانية زيدية**
	القطيعية	الحنفية	الجارودية

الملطي	الأشعري	البغدادي	ابن حزم
	كيسانية	فرقة أخرى	الكيسانية
	الكربية		تناسخية
	الراوندية		النحلية
	الرزامية		
	الابوسامية		
	الحربية		
	البيانية		
	المغيرية		
	الحسينية		
	المحمدية		
	الناووسية		
	الاسماعلية		
	المباركية		
	السميطية		
	الافطحية		
	الزرارية		
	الواقفة الممطورة		
	الموسائية المفضلية		
	الزيدية	**الزيدية**	
	البارودية	الجارودية	

[illegible]	الأشعري	البغدادي	ابن حزم
	السليمانية	سليمانية جريرية	
	البترية	البترية	
	النعيمية		
	اليعقوبية		

الشهرستاني	الرازي	ابن المرتضى
الامامية	الامامية	الروافض
الباقرية	الباقرية	السبائية
الجعفرية	الناموسية	الكاملية
الناووسية	العمادية	البيانية
الافطحية	الشميطية	المغيرية
الشميطية	الاسماعلية	الجناحية
الاسماعلية الواقعة	المباركية	المنصورية
الموسوية	الممطورة	الخطابية
المفضلية	القطعية	الغرابية
القطعية	الموسوية	الذمية
الواقفة	العسكرية	الهشامية (٢)
الاثنا عشرية	الجعفرية	الزرارية
	أصحاب الانتظار	اليونسية

الشهرستاني	الرازي	ابن المرتضى
		الشيطانية
		الرزامية
		المفوضة
		البدائية
		الكيسانية
		الناووسية
		المباركية
الكيسانية	**الكيسانية**	
المختارية	الكرامية	
الهاشمية	المختارية	
البيانية	الهاشمية	
الرزامية	الروندية	
الزيدية	**الزيدية**	
الجارودية	الجارودية	
السليمانية	السليمانية	
الصالحية	الصالحية	
البترية		

٢ ـ الخوارج (الحرورية ـ المحكمة ـ الشراة)

الملطي	الأشعري	البغدادي
الازارقة	الازارقة	المحكمة الأولى
الصفرية	النجدية	الازارقة
الاباضية	العطوية	النجدية
النجدية	العجاردة (١٥)	الصفرية
الشمراخية	الميمونية	العجاردة
السرية	الخلفية	الخازمية
العزرية	الحمزية	الشعيبية
العجردية	الشعيبية	المعلومية و المجهولية
الشيبانية (٢)	الحازمية	الصلتية
الشكية	المعلومية	الحمزية
المفضلية	المجهولية	الثعالبة
النجرانية	الصلتية	الاخنسية
البيهسية	الثعالبة	الشيبانية
الفديكية	الاخنسية	الرشيدية
العطوية	المعبدية ـ الشيبانية	المكرمية
الجعدية	الرشيدية ـ المكرمية	الاباضية
فرق اخرى (٦)	الفديكية ـ الصفرية	الحفصية
	الاباضية (٣) ـ الحفصية	الحارثية
	اليزيدية ـ الحارثية	أصحاب طاعة

	فرقة أصحاب طاعة لا	لا يراد الله بها
	يراد الله بها ـ البيهسية (٤)	الشبيبية
	العفوية ـ الشبيبية	
	أصحاب التفسير	
	الحسينية ـ المفضلية	
	الشمراخية ـ الراجعة	
	الشبيبية	

الشهرستاني	الرازي	ابن المرتضى
المحكمة الأولى	المحكمية	الازارقة
الازارقة	الازارقة	النجدات
النجدية العاذرية	النجدات	الصفرية
البيهسية	البيهسية	الميمونية
العجاردة	العجاردة	الحمزية
الثعالبة (٧)	الصلتية	الشعيبية
الاخنسية	الميمونية	الخازمية
المعبدية	الحمزية	البياضية
الرشيدية	الاطرافية	المعلومية
الشيبانية	الشعيبية	المجهولية
المكرمية	الحازمية	الصلتية

المعلومية و المجهولية	الثعلبية	الاخنسية
البدلية	الاخنسية	الشيبانية
الاباضية (٣)	العبدية	الرشيدية
الحفصية	الرشيدية	الحفصية
الحارثية	المكرمية	المكرمية
اليزيدية	المعلومية والمجهولية	العجاردة
الصفرية الزيادية	الاباضية	الاباضية
	الاصفرية	اليزيدية
	الحفصية	البيهسية

٣ ـ المرجئة

الأشعري	البغدادي	الشهرستاني	الرازي
الجهمية	اليونسية	اليونسية	اليونسية
الصالحية	الغسانية	العبيدية	الغسانية
الشمرية	التومنية	الغسانية	الثوبانية
اليونسية	الثوبانية	الثوبانية	الخالدية
الثوبانية	المريسية	التومنية	
النجارية		الصالحية	

الأشعري		ابن المرتضى
الضلانية		اتباع أبي حنيفة
الشبيبية		اتباع أحمد بن شبيب
الابي حنيفية		اتباع الصالحي
التومنية		إتباع أبي شمر
المريسية		اتباع غيلان الدمشقي
الكرامية		المجبرة (١٠)
		الأشعرية
		النجارية
		البرغوثية
		الزعفرانية ـ المستدركية
		الكرامية ـ الجهمية
		الضرارية ـ الكلابية
		البكرية

٤ ـ المعتزلة

الاشعري	البغدادي
الواصلية	الواصلية
الهذيلية	العمروية
النضامية	الهذيلية

الحابطية	النظامية
الثمامية	الاسوارية
الاسكافية	المعمرية
أبو بكر الأصم	البشرية
البشرية	الهشامية
الجاحظية	المردارية
المعمرية	الجعفرية ـ الاسكافية
الجبائية	الثمامية ـ الجاحظية
الحربية (جعفر بن حرب)	الخياطية ـ الكعبية
المبشرية	الجبائية ـ البهشمية
السليمانية (عباد بن سليمان)	الشحامية

الشهرستاني	الرازي	ابن المرتضى
الواصلية	الغيلانية	الغيلانية
الهذيلية	الواصلية	الواصلية
النظامية	المعمرية	الجعفرية
الخابطية الحديثة	الهذيلية	البصرية
البشرية	النظامية	الاخشيدية
المعمرية	الثمامية	اليعلوية
المردارية	البشرية	البهشمية
الشحامية	المعمرية	النظامية
الهشامية	المزدارية	المعمرية
الجاحظية	الهشامية	الفوطية
الخياطية	الجاحظية	المعتمرية
الجبائية البهشمية	الجبائية	الاشرسية
	البهشمية ـ الاحشدية	الجاحظية
	الخياطية ـ الحسينية	

مما سبق يبدو واضحاً أثر الانتهاء الفكري والمذهبي في ترتيب الفرق أو حشرها في الاتجاهات العامة. وفي الواقع إننا لانعثر على أي من مؤلفي كتب الملل والنحل الإسلامية، ممن استطاع التجرد كلياً من التأثير المباشر أو اللامباشر لهذا الانتهاء. ولربما شكل الشهرستاني فقط نموذجاً فريداً دون أن يعني ذلك تجرده الكامل. إذ أن ظاهرة النقاء أو التجرد الكامل في عالم الصراع الفكري والمذهبي ـ العقائدي، ليس لها ما «يبررها» من وجهة النظر

التاريخية. وهي بهذا المعنى لاتعني رديفاً للموضوعية الناقصة على العكس. إنها تكمل الموضوعية من وجهة نظر التحليل الفكري.

فلقد كان جميع ممثلي علم الملل والنحل إسلاميّ المنشأ والتربية والعقيدة. وبالتالي، فإنهم نظروا إلى أعمالهم باعتبارها جزءاً من مهماتهم الروحية أيضاً. وإن هذا التناقض النسبي بين الانتماء الروحي - العقائدي والموضوعية الفكرية الصارمة، كان على الدوام المحرك القائم وراء بلورة وصياغة تقاليد الملل والنحل وتصنيفاتها للفرق.

فإذا كان الملطي (ت - ٣٧٧) على سبيل المثال قد أجهد نفسه في تقسيم الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة متبعاً حرفية الحديث، تماماً مثلما فعل البغدادي (ت - ٤٢٩هـ) والشهرستاني (ت - ٥٤٨هـ) وابن المرتضى (ت - ٨٤٠هـ)، فإن كل منهم قد أسهم في خطته الخاصة، بجمع وترتيب عدد الفرق. فالملطي يقسمها على الشكل التالي: الزنادقة خمس فرق، والجهمية ثمان، والقدرية سبع، والمرجئة اثنا عشرة، والرافضة خمس عشرة، والحرورية خمس وعشرون. وقد جعله ذلك يستنتج بأن مجموعها بالتالي اثنتا وسبعين فرقة يضاف لها الفرقة الناجية (أهل السنّة والجماعة)[1]. في حين وزعّها البغدادي (ت - ٤٢٩هـ) بالصيغة التالية: الروافض عشرون فرقة، والخوارج عشرون فرقة، والقدرية المعتزلة اثنان وعشرون فرقة، والمرجئة خمس، والنجارية ثلاث، ثم كل من البكرية والضرارية والجهمية والكرّامية على فرقة واحدة. أي أنه يطبّق بصورة دقيقة، شأن الملطي عدد الفرق الضالة (اثنان وسبعين)، بينما الفرقة الأخيرة فهي فرقة أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث[2]. أما الشهرستاني (ت - ٥٤٨هـ) فإنه لايقدم أرقاماً دقيقة شأن سابقيه، ولكنه يفلح في الاقتراب من كاملية الرقم التقليدي للحديث. إلا أن تعداده للفرق يخلق إشكالات أكثر مما يحلها. فمن الممكن أن تبلغ في إحدى قراءات الفرق الواردة عنده على العدد ثلاثة وسبعين (في حالة جمعنا لها بالصيغة التالية: المعتزلة اثنا عشرة فرقة، الجبرية ثلاث، والصفاتية ثلاث، والخوارج ثمان عشرة، والمرجئة ست، والشيعة تسع وعشرون. ومن الممكن

قراءتها بالصيغة التي توصلنا إلى الرقم واحد وسبعين، في حالة النظر إلى تصنيفه للخوارج باعتبارها ست عشرة فرقة. ومن الممكن أن يكون مجمل عدد الفرق سبع وستون في حالة جمع فرق الشيعة بخمس وعشرين فرقة. أو يمكنها أن تكون خمس وستون فرقة في حالة النظر إلى الخوارج باعتبارها ست عشرة فرقة، بينها الشيعة خمس وعشرون). ولكن حتى في حالة الموافقة (وذلك ممكن في حالة التلاعب بالتصنيف العددي للفرق) على ما أشار له الشهرستاني بعد استعراضه الفرق الإسلامية، من أنه أنجز القسم المتعلق بـ «الفرق الإسلامية» وما بقيت إلا فرقة الباطنية[٣]، فإن الحصيلة النهائية للرقم تبقى مباينة لما سبق وإن طرحه في مقدمة كتابه عن محاولته استيفاء «أقسام الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة»[٤]. وفي كل الأحوال فإن هذه القضية، كما سنبين لاحقاً، لم تكن جوهرية بالنسبة لمنظومته التصنيفية. أما ابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ)، فإنه ينزع في تدقيق أرقام الفرق الإسلامية نزوع الملطي والبغدادي. أي أنه يجد في عدد الفرق الثلاث والسبعين مصداقاً للحديث النبوي حول انقسام الأمة والفرقة الناجية منها[٥]. إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يؤكد على تعقيدات هذه القضية[٦]. ومع ذلك فهو يقسمها بالشكل التالي: الروافض عشرون فرقة، والمعتزلة عشرون فرقة، والمرجئة ست فرق، والمجبّرة أربع فرق، والباطنية فرقة، والحلولية فرقة، والزيدية فرقة.

أما بالنسبة للشخصيات الأخرى كالنوبختي (ت ـ حوالي ٣٢٠هـ) والأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) وابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) والرازي (ت ـ ٦٠٦هـ) فإنهم لم يشغلوا أنفسهم بهذا الإفراط العقائدي والفكري. فالنوبختي على سبيل المثال، لم يورد الحديث أصلاً. إضافة لذلك، إن جل اهتمامه كان منصباً على فرق الشيعة. إلا أن الطريف في الأمر، أن فرق الشيعة تتخذ في تعداده لها سواء مصادفة أو بصورة واعية، على ثلاث وسبعين فرقة، على الأقل في حدود تلك المرحلة، التي تطورت فيها فرق الشيعة حتى تأليفه كتابه المشهور. وهذا ما ينطبق على الأشعري، بينها اعتبر ابن حزم

الحديث مما لايصدق به، وبالتالي، فإنه رفضه كلياً باعتباره حديثاً لايصح من طريق الإسناد[٧]. أما الرازي، فإنه وقف أمام واقع تعدد الفرق الهائل، مما جعله حائراً بين ضرورة حصر الفرق الإسلامية في إطار الرقم الشائع وبين إيجاد تبرير لتعددها المفرط. فإذا كان ما أورده هو، أكثر من ثلاث وسبعين، فإنه وجد مخرجاً لذلك في فكرته التي صاغها بعبارة: «إنه يجوز أن يكون مراده (الحديث) من ذكر الفرق، الفرق الكبار. وما عدّدْنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة»[٨]. إلا أن من الضروري، حسب نظر الرازي، ألا يكون الرقم أقلّ من ثلاث وسبعين، في حين لايضرّ كثرتهم عن الرقم المذكور[٩]. إذ لو ذكرنا كافة الفرق، كما يكتب الرازي، لجاز أن يكون أضعاف ما ذكرنا، بل ربما وجد في فرقة واحدة من فرق الروافض ثلاث وسبعون فرقة[٢٠].

من كل ما سبق يبدو واضحاً، بأن تأثير الحديث في مؤلفات الملل والنحل، قد انصّب في إطار مايمكن دعوته بالمنهجية العقائدية على الأقل فيما يخص تعداد الفرق. ولم تكن هذه المنهجية صياغة مفتعلة لتنافر القوى، بل ونتاجاً ضرورياً لضيق الوعي المذهبي - الفرقي. وهي في صياغتها هذه غاية في الديناميكية والتناقض. وهي بهذا المعنى كانت نتاجاً طبيعياً وخاصاً لواقع الخلافة وثقافتها ومنزعها الروحي. فهي على الرغم من تشابهها مع ما هو مميز لكل مراحل التاريخ الفكري، فإن لها خصوصيتها المرتبطة بمنظومات الحضارة المتماسكة، الواحدية، التي تنزع في حركتها القهقرية والإبداعية على وحدة الأول والآخر.

وإذا كانت الواحدية الحضارية الإسلامية وثيقة الارتباط بالوحدانية الإسلامية، فإنه كان لابد لها من أن تصطدم بهذه الحلزونية الفعلية القائمة في حوافز وغايات وعيها الميتافيزيقي والوجودي. وليس من قبيل الصدفة أن يحتل صراع السنة والبدعة في الوعي الإسلامي تلك المكانة الحساسة، التي وجدت تعبيراتها العديدة في ثنائيات التناقض الوحدوي كالأول والآخر، الظاهر والباطن، التفسير والتأويل، الإسلام والإيمان، الشريعة والحقيقة، العقل والنقل. . . إلخ. وقد وجد كل ذلك انعكاسه في تقاليد الملل والنحل

الإسلامية المعبرة عن خصائص الحضارة الإسلامية في وحدانية ديالكتيكها التاريخي والروحي. وبالتالي ليس البحث عن الفرقة الناجية، سوى التعبير المناسب عن واقع الحضارة التي شكلّ الانقسام مقدمتها والوحدة غايتها والبحث عن الفرقة الناجية أسلوبها.

لقد بحث كل من ممثلي العلم الملي النحلي الإسلامي، ضمن إطار انتمائه الفكري والعقائدي عن الفرقة التي كان بإمكانه أن يقول: هنا الحقيقية!! وإذا كانت هذه الصياغة ظاهرة مميزة للكتابات الأولى، على الأقل في مفاهيمها المباشرة، فإنها تعمقت في وقت لاحق إلى الدرجة التي لم يعد الحاسم فيها مفهوم الانتماء المباشر للإسلام فقط، بل ومضمون العقائد الإسلامية ذاتها. فالنوبختي، الذي لم يشر إلى الحديث، لم يفته أن يحقق واقع الانقسام القائم في صراع الفرق ودعوى التمثّل الانتمائي للفرقة الناجية (أو أهل السنة والجماعة) بعبارة: «كل منهم يدعي نفسه جماعة رغم أن واقعهم أو ما ينطبق عليهم ليس معنى الاجتماع بل معنى الافتراق[11]»، بينما سار الملطي والأشعري والبغدادي، كل منهم بطريقته الخاصة في الكشف عن ماهية أهل السنة والجماعة. فالأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) لم يضع «أهل السنة والجماعة» فوق أو بالضد من الفرق الأخرى، بقدر ما أنه اشار إليها باعتبارها إحدى فرق المسلمين والمصلين التي ينتمي إليها[12]. أي على خلاف ما سيطرحه البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) في تسننه المتعصب أو سنيّته العقائدية الصارمة، التي تضع أهل السنة والجماعة بالضد من فرق المسلمين «الضالة» وإذا كان الملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) قد أعطى للفرقة الناجية صيغة دينية ـ عقائدية لها قرينها في الديانات الأخرى خصوصاً في اليهودية والنصرانية، على أساس فكرة الحديث ذاتها، القائلة بأن اليهود افترقت على إحدى وسبعين فرقة، فرقة ناجية وسبعين في النار، وافترقت النصارى على إثنتين وسبعين فرقة، فرقة ناجية وإحدى وسبعين في النار، وأن ناجية اليهود من أصحاب موسى وناجية النصارى هو الحواريين من المسلمين من أصحاب عيسى، فإن الأمة الإسلامية ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة ناجية واثنتان وسبعون في

النار، وهي فرقة السنة والجماعة[١٣]. إن تحقيق ماهية الفرقة الناجية، لم يخلُ من تأثير تلك العقائد التي صاغها علم الكلام. فما يطرحه الملطي عن الفرقة الناجية ما هو في الواقع إلا الصيغة المكثفة لما سبق وأن طرحه الأشعري حول أهل السنة في الفصل المتعلق بـ «حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة». أي عقائد الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وأن الله إله واحد صمد لا إله غيره، وأن الجنة والنار حق، وأن الساعة آتية لاريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن أسماء الله لايقال غير الله، وإثبات السمع والبصر له، وأن الخير والشر منه، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، ولا يكفروا واحد من أهل القبلة، وأن الله مقلّب القلوب، ويقرّون بشفاعة الرسول وعذاب القبر والحوض، ، وأن الصراط حق، والبعث بعد الموت حق، وأن الإيمان قول وعمل لايزيد ولاينقص، وأن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه، والاعتراف بحق السلف، والتصديق بالأحاديث، والأخذ بالقرآن والسنة، والوقوف وراء كل إمام بر وفاجر والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وعدم الخروج عليهم بالسيف، والتصديق بخروج الدجال وأن عيسى بن مريم يقتله، والإيمان بمنكر ونكير وأن السحر والساحر موجودون، والصلاة على كل من مات من أهل القبلة، وأن الجنة والنار مخلوقان، والإقرار بالأجل والأرزاق من اللهوأن السنة لاتنسخ بالقرآن، والأطفال أمرهم إلى الله ومجانبة البدع[١٤]. أما البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) فإنه يدرج هذه الاعتقادات المتناثرة في آراء أهل السنة والجماعة بصيغة كلامية دقيقة، موحّداً آراءهم بخمسة عشر ركناً جوهرياً، تناول فيها كل قضايا الكلام وجدالاته، من نظرية المعرفة والأنطولوجيا إلى دقائق الروح الأخلاقي وأحكام الفقه المعاملاتي. فالركن الأول يقوم في إثبات الحقائق والعلوم ورفض السفسطة، بينما الركن الثاني يقوم في أن العالم كل شيء هو غير الله وأنه مصنوع مخلوق، بينما الثالث يقوم في الإقرار بصانع العالم وصفاته الذاتية، والركن الرابع يقوم في الإقرار بأن الصفات القائمة بالله (كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر) صفات له أزلية ونعوت له أبدية،

والركن الخامس في التوقف على أسماء الله إما بالقرآن وإما بالسنة الصحيحة. أما الركن السادس فيقوم في الإقرار بعدل الله وأنه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها. وأنه خالق أكساب العباد. والركن السابع يقوم في الإقرار بإثبات الرسالة والنبوة. والركن الثامن يقوم بالإقرار بأن المعجزة هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة مع تحديه قومه بها ومع عجز قومه على معارضتها بمثلها وعلى وجه يدل على صدقه في زمان التكليف. والركن التاسع يقوم في الإقرار بأن أركان الإسلام خمسة (شهادة أن لا إله إلا الله، محمد رسول الله، والصيام، وإقامة الصلاة وإتيان الزكاة وحج البيت). الركن العاشر، هو الإقرار بأن أفعال المكلفين خمسة أقسام (واجب، ومحظور، ومسنون، ومكروه، ومباح). الركن الحادي عشر هو الإقرار بأن الله قادر على إفناء جميع العالم جملة وعلى إفناء بعض الأجسام، والقول بخلق الجنة والنار، وسؤال منكر ونكير، والإقرار بالحوض والصراط والميزان وإثبات الشفاعة. الركن الثاني عشر، في أن الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام والنظام. الركن الثالث عشر يقوم في الإقرار بأن أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب مع وجوب جميع الطاعات المفروضة واستحباب النوافل المشروعة. الركن الرابع عشر يقوم في الإقرار بأن الملائكة معصومون عن الذنوب، وتفضيل الأنبياء على الأولياء. الركن الأخيريقوم في الاتفاق مع الأحكام العامة لفقهاء المسلمين الكبار تجاه أعداء الإسلام[١٥].

وقد سار ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) والرازي (ت ـ ٦٠٦هـ) وابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) في نفس هذه التقليدية الصارمة، رغم أن كل منهم قد حلها بأسلوبه الخاص. فعلى الرغم من أن ابن حزم أشار إلى أن أكثر اختلافات أهل السنة في الفتيا (الإفتاء) ونبذ يسيرة من الاعتقادات[١٦]، إلا أن مفهوم أهل السنة قد تطابق في الواقع، مع آرائه الكلامية[١٧]. أما الفخر الرازي، فإنه لايورد مفهوم الفرقة الناجية، أو أهل السنة والجماعة أو حتى آراءهم بصورة مستقلة أو مكثفة. وبالتالي فإن مصطلح أهل السنة والجماعة يتطابق، شأن ابن حزم، مع آرائه الكلامية ـ الفلسفية. فهو يشير إلى أن مؤلفاته التي

وجهت لها المطاعن من قبل الحساد والأعداء، وبالأخص تلك التي ناهض بها الفلاسفة «لم تسع إلا لنصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة. ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة»[١٨]. في حين أنه حالما يقيّم ما أسماه بأصحاب الحقيقة من فرق الصوفية (الفرقة الثالثة حسب تصنيفه) فإنه يقول: «إن هؤلاء خير فرق الآدمين»[١٩]. بصيغة أخرى إن آراء الرازي بصدد الفرقة الناجية لاتتطابق مع أية صيغة مدرسية جامدة، قائمة بحد ذاتها، لها حدودها ومعالمها الخاصّة، شأن ما هو مميز للأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) والملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) والبغدادي (ت ـ ٤٢٩)، بل تقترب في حوافزها الداخلية، رغم الفوراق النظرية، مع آراء ابن حزم.

غير أن الصيغة الحادة ذاتها لمفهوم أهل السنة والجماعة، حالما تكون قد ارتبطت في تاريخيتها العقائدية بفرقة ما محددة، فإنها كان لابد من أن تفرز نقيضها، الذي حاول التركيز على فكرة الفرقة الناجية.

ومن الناحية الإيديولوجية، لم يكن هناك فرق جوهري بين مفهومي أهل السنة والجماعة وبين الفرقة الناجية. وهذا ماتشترك فيه كافة الاتجاهات الكبرى من شيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة.

فالمعتزلة التي أيدت العقل واستندت إليه، لم تجد حرجاً عند بعض ممثليها، بما في ذلك اتباعها من أصحاب المقالات، من أن يعتبروا أنفسهم هم المقصودون بالفرقة الناجية. بل لم يجد البعض منهم حرجاً في أن يصور الآيات القرآنية المتضّمنة لكلمات ومفاهيم الاعتزال، من أن تكون رمزاً لهم[٢٠]. دع عنك إقرار البعض منهم بالخبر المأثور (الموضوع) عن النبي محمد والقائل: «أبرّها وأتقاها الفئة المعتزلة» غير أن هذه الفكرة هي من حصيلة الجدل الإيديولوجي والاعتقادات المذهبية المتصارعة، التي يمكن أن نعثر على صيغتها المزدوجة في آراء ابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) وموقفه من أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية. فهو بالقدر الذي لايرفض فيه مفوم أهل السنة والجماعة، فإنه يّحبذ في الوقت نفسه عبارة ومفهوم الفرقة الناجية. وعلى الرغم

من أنه يحاول أن يعطي لفكرته هذه طابعاً تحليلياً نقدياً لمفاهيم أهل السنة بصيغتها «الشرعية» المشهورة في منظومات علم الكلام، فإننا لايمكن أن نغفل الطابع الإيديولوجي في فكرته عن الفرقة الناجية. أي أن أطروحاته تمثل في الواقع الصيغة أو الواجهة الأخرى لمفاهيم «أهل السنة والجماعة»، ولكن من منطلق وتصورات الزيدية ـ المعتزلية. فقد أطلق ابن المرتضى تسمية السنّيّة على المجبّرة (الجبرية)، انطلاقاً من أن مجمل مذهبهم، في القول بخلق الأفعال وإرادة المعاصي وتعذيب من يشاء بغير ذنب وإن فعل الله لالغرض، وأنه لايقبّح منه شيء وأن القبائح بقدره وقضائه»[٢١]. وقد أدرج في تيار السنّية (أو الجبرية) كل من الظرارية والجهمية والنجارية والكلابيّة والأشعرية والبكرية والكراميّة. أي أنه وحدّ ماسبق للشهرستاني أن فرقّه في قسمي الجبرية والصفاتية[٢٢]. إلا أن هذا الموقف الانتقادي لم يُبْنَ على أساس التحليل الموضوعي الصارم، كما هو الحال عند الشهرستاني، بل على أساس أفضلية الزيدية باعتبارها الفرقة الناجية المقصودة بالحديث. إلا أن هذا التوجه المذهبي، يمتلك في أعماقه نفس الروح المميز للفرق الإسلامية الكبرى. فكون الزيدية هي الفرقة الناجية، كما يقول ابن المرتضى، له دليل في العقل والنقل. فالدليل العقلي يقوم في قولها (الزيدية) بالعدل والتوحيد تنزهها عن الجبر والتشبيه. أما الدليل النقلي فهو إجماع من يعتدّ به من قدماء علماء أهل البيت بالأحاديث التي تنص على أفضلية أهل البيت كحديث الكساء وحديث «إني تارك فيكم الثقلين» وغيرها من الأحاديث. وبالتالي، فإن الفرقة الناجية كما يستنتج ابن المرتضى هي تلك التي تدين باعتقاد الزيدية من الفرق الأخرى كالمعتزلة وغيرهم وهو العدل والتوحيد[٢٣].

من كل ذلك يبدو واضحاً، بأن «المنهجية العقائدية» قد مسّت أو أثّرت تأثيراً هائلاً في مواقف أصحاب العلم المللي النحلي اتجاه الفرقة الناجية، أو أهل السنة والجماعة. وإذا كان من الممكن الإشارة إلى شذوذ من هذه القاعدة (التاريخية والطبيعية لحد ـ ما في الحضارة الإسلامية)، فهو الشهرستاني. إنه الوحيد من ممثلي العلم المللي النحلي المسلمين الذي لم يعر اهتماماً لتصنيف ما

اتفق عليه أصحاب الملل من تسميات الكفار والمشركين فحسب، بل وفي تجاهله مناقشة فكرة أهل السنة والجماعة، باعتبارها الفرقة الناجية. إذ ليست فرقة أهل السنة والجماعة بنظره سوى إحدى الفرق الإسلامية لا غير. أي أنه ينظر إليها باعتبارها فرقة كلامية فقط. ففي معرض حديثه عن الصفاتية، يشير إلى أن جماعة أهل السلف كانوا يثبتون صفات أزلية لله (كالعلم والقدرة والحياة والإرادة) وصفات خبرية، وقد افترق هؤلاء بدورهم إلى من أقرّ بالتأويل وإلى من رفضه، حتى انتهى الأمر إلى عبد الله بن سعيد الكلابي (ت - ٢٤٠هـ) وأبي العباس القلانسي (ت - ٢٥٥هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت - ٢٤٣هـ) أي إلى أولئك الرجال من أهل السلف الذين باشروا، كما يكتب الشهرستاني «علم الكلام» وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية. وصنّف بعضاً، ودرّس بعضاً، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيدّ مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة»[٢٤]. حقيقة إن بعض الإشكالات تظل قائمة، وبالأخص فيما يتعلق منها بتعداده للفرق وتصنيفه لها. فهو يشير إلى أن استيفاء أقسام الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة[٢٥]. وحالما ينهي الجزء المتعلق في الفصل الخاص بآراء الشيعة في الإمامة وفرقهم (الكيسانية، والزيدية والإمامية، والغالية) فإنه يعلّق في الختام قائلاً: «وقد أنجزت الفرق الإسلامية، وما بقيت إلا فرقة الباطنية. وقد أوردهم أصحاب التصانيف في كتب المقالات، إما خارجة عن الفرق، وإما داخلة فيها. وبالجملة هم قوم يخالفون الإثنين والسبعين فرقة»[٢٦]. وفيما بعد يأخذ باستعراض آراء الإسماعلية (الباطنية)، كفرقة مستقلة.

إن هذا النص والفكرة المضمّنة فيه، يضعنا أمام ثلاث مسائل متعلقة بمواقف الشهرستاني[٢٧] من الفرق الإسلامية وعددها، والثانية فيما إذا كانت الباطنية من الفرق الإسلامية، والثالثة، فيما إذا كانت الباطنية أو غيرها هي الفرقة الناجية[٢٨]. فالنص الآنف الذكر، يبدو في مظهره كما لو أن

الشهرستاني يضع الباطنية (الإسماعيلية) خارج الفرق الإسلامية. إلا أن تخطيطه وصياغته لمهمته الأولية في استيفاء الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة، يجعل من الضروري إدراجها باعتبارها فرقة إسلامية. وهذا ليس نتاجاً لتتبع التنفيذ الحرفي للرقم الوارد في الحديث المشهور، بل ولأنه يندرج في أطروحات الشهرستاني وتقسيمه للكتاب وتصنيفه للفرق ضمن فصل الفرق الداخلة في الإسلام. إضافة لذلك، إن الشهرستاني لايتكلم هنا عن خروج من حضرة الإسلام، بل عن مخالفة الباطنية الإسماعيلية للفرق الإسلامية الأخرى. وهو في الواقع، لايشدد في هذا الخلاف، حال النظر إلى استعراضه آرائهم، إلا على ما هو مميز لهم من المواقف تجاه مسائل الإمامة ومنظوماتهم الفلسفية. فالإسماعيلية كحركة عامة، كما يكتب الشهرستاني، لها تسميات عديدة. ففي العراق يسمون بالباطنية والقرامطة والمزدكية، وفي خراسان يسمون بالتعليمية والملحدة. أما هم فيفضلون تسمية أنفسم بالاسماعيلية. وإن خلافهم الجوهري عن الشيعة الموسوية والإثني عشرية، يقوم في إقرارهم بإمامه إسماعيل بن جعفر. وما عدا ذلك، فهم يمثلون تياراً شيعياً، خلطوا آراءهم ببعض كلام الفلاسفة.

من كل ماسبق نستطيع أن نستنتج، بأن الشهرستاني يدرج الإسماعيلية في إطار الفرق الإسلامية، ليستكملوا بذلك ما سبق وإن دعاه باستيفاء الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة.

إلا أن مأثرة الشهرستاني تقوم، من حيث الجوهر في تخطيه الفعلي للمنهجية العقائدية ـ المذهبية، في تصنيفه للفرق. فالمحرك الباعث لتصنيفه للفرق لايقوم في البحث عن الفرقة الناجية (بالمعنى المذهبي) بل الفرقة الناجية التي تقف إن شئنا الدقة، خارج إطار الفرق الثلاث والسبعين. بصيغة أخرى، إن الشهرستاني يبرز هنا باعتباره الممثل الصارم للبحث عن الواحدية الحقيقة للفرقة الناجية، باعتبرها الفرقة المتطابقة في آرائها وأطروحاتها وممارساتها مع الحقيقة المنطقية. فعندما يتطرق إلى مسألة الفرقة الناجية، فإنه يؤكد على أن «الناجية أبداً من الفرق واحدة». إلا أن هذه الفرقة الواحدة هي فرقة «الحق

المنطقي» أو «الحق العقلي»، أو الحقيقة كما هي. فإذا كان الحق، كما يقول الشهرستاني، في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة. وإن هذا هو المقصود بالفرقة الناجية، أو بفكرة «لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة».

من كل ما سبق يبدو واضحاً، بأن الفكرة المندرجة في حديث انقسام الأمة، وضرورة الفرقة الناجية، قد شكلت في تجريديتها، الخميرة الموضوعية التي بلورت في إطار العلم المللي النحلي الإسلامي، أساليب البحث المنهجية المتباينة. ومن الممكن إجمالاً حصرها في أربعة أساليب كبرى وهي الأسلوب العقائدي، والأسلوب الاستعراضي ـ الموضوعي[٢٩] والأسلوب اللاهوتي الفلسفي ـ الجدلي، والأسلوب الفلسفي التحليلي المقارن[٣٠].

ومن الممكن أن نتخذ من الملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) ممثلاً للأسلوب الأول، ومن الأشعري ممثلاً للأسلوب الثاني. فالملطي يفصح لنا، فيما تبقى من أجزاء كتابه (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)، عن منهجية عقائدية استندت في تقسيمها للفرق على أساس مقارنة آرائها بعقيدة أهل السنة والجماعة، كما تناولناها سابقاً. فالملطي لاتشغله ههنا مهمة مقارنة المدارس أو تصنيفها استناداً إلى حصيلتها أو استنتاجاتها النظرية، بل يتخذ من صيغها وأشكالها الظاهرية (تاريخياً) كأشياء أو هويات قائمة بحد ذاتها، ومعطاة مرة واحدة وإلى الأبد. ومن هنا، فإنه لايضع أمام نفسه سوى مهمة التنبيه على هفواتها والردّ عليها. وهذا ما يتجلى بوضوح في موقفه، على سبيل المثال، من الجهمية. وهنا يجدر القول، بأن هذه النزعة العقائدية لم تكن شيئاً مميزاً للملطي دون سائر أصحاب العلم المللي النحلي المسلمين. كلما في الأمر أنها تبرز في أسلوب الاتجاه الذي مثله (إن أمكن القول) إلى السطح كحافز ومحرك قائم بحد ذاته. وبهذا المعنى فإنه يختلف اختلافاً كبيراً عن الأشعري والبغدادي وابن حزم.

فالأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) عمّق موضوعية العقائدية (أو طابعها الموضوعي)، وبالتالي تحولّت النزعة الإيديولوجية الجدلية في كتاباته إلى خادم

تابع لعناصر منهجه الجوهرية، وبالأخص لعنصر المعرفة. فقد أشار في السطور الأولى لكتابه إلى أنه «لابد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات»[٣١]. وقد حدد ذلك لدرجة كبيرة الطابع الموضوعي، اللامتحزب لاستعراضه آراء أهل المذاهب والمقالات. ومع ذلك فإن آراء الأشعري لم تخـلُ من عناصر التقييم والمقارنة. على العكس. إنها تضمّنتها كقوى ذاتية في تصنيفه التقييمي كما ستتطرق له لاحقاً. وقد عوضّه ذلك عن مهمة إنجاز تصنيفها اللاهوتي والفلسفي الجدلي. إذ لم يشغل بال الأشعري من حيث الجوهر سوى الفرق الإسلامية. وقد طبقّ بحذاقة غير مباشرة فكرته عن الإسلام والإيمان ليشمل بها كافة الفرق المتصارعة. ولهذا تكون كتاباته قد مهدّت السبيل، تاريخياً وفكرياً، أمام المعرفة المتعمّقة وتقييمها المجرد في صراع الاتجاهات الكلامية.

وفيما لو انتقلنا إلى الأسلوب الثالث (اللاهوتي ـ الفلسفي ـ الجدلي)، فإننا نستطيع القول بأن التباين القائم في استنتاجات كل من البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) وابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) وابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) لاينفي القاسم المشترك فيما بينهم وبالأخص فيما يتعلق بمحاولة كل منهم صياغة منهجه العام لتفريق فرق الإسلام ومباينتها عن غيرها من فرق الملل الأخرى والنحل. إضافة لذلك، إن هذا المنهج أو الأسلوب لم يُبْنَ على أساس الانتماء الديني المباشر أو الظاهري للملة (الإسلامية)، بل على أساس جملة موحدة من المبادىء اللاهوتية والفلسفية.

فالبغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) في استعراضه المسهب لأصول (أركان) أهل السنة والجماعة، قد دفع إلى الأمام في تصنيفه وتحديده الإسلامي عن اللاإسلامي، الإسلامي السني عن المبتدع، المبادىء الفلسفية ـ اللاهوتية المتعلقة بقضايا نظرية المعرفة والميتافيزيق والوجود، واللاهوت أي نفس المبادىء التي نعثر عليها عند ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) وابن المترضى (ت ـ ٨٤٠هـ).

فالبغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) يشير إلى أن الركن الأول متعلق بإثبات الحقائق

والعلوم، أي ضرورة إثبات العلوم ورفض أحكام وتصورات «السوفسطائية الذين ينفون العلم وينفون حقيقة الأشياء كلها. وكذلك السوفسطائية الذين شكّوا في وجود الحقائق، وكذلك الذين قالوا بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها»[٣٢]. أي تلك الصيغة التي تحصل في آراء ابن المرتضى في تصنيفه لما أسماه بالفرق الكفرية، وفرقتها الأولى (التجاهلية) المكونة حسب تصنيفه من ثلاث فرق وهي «السوفسطائي، وهو منكر اليقين في كل شيء وجاعله حسباناً، وعنديّ وهو مثبت الحقيقة وجاعلها تابعة للاعتقاد، سمني وهو منكر مالم يشاهده بالحواس»[٣٣]. أي ما سبق لابن حزم وأن دعاه بفرقة «مبطلوا الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية»[٣٤]. أما الركن الثاني، حسب عبارة البغدادي، فهو المتعلق بالإقرار بأن كل ما عدا الله بما في ذلك العالم هو مخلوق مصنوع، أي الفكرة المعارضة لأفكار أهل الطبائع (من الفلاسفة) القائلون بقدم العالم، وكذلك آراء الثنوية[٣٥]. أي تلك الصيغة التي طرحها ابن المرتضى في آرائه عن الدهرية «القائلون بقدم العالم واختلفوا في المؤثر: منهم من نفاه مطلقاً، ومنهم من أثبته علة قديمة»[٣٦]. أي ماسبق لابن حزم أن صاغه تعبيراً عن آراء أولئك «القائلون بإثبات الحقائق، إلا أنهم قالوا أن العالم لم يزل وأنه لامحدث له ولا مدبّر»[٣٧].

فإذا كانت الخلافات، في تصنيف المبادىء العامة عند الثلاثة تقوم لحد ـ ما في طبيعة وعي انتمائهم لاتجاهات إسلامية مختلفة، فإنهم يلتقون، حسبما أشرنا، في المنهجية العامة، التي تحاول أن تضع حدوداً أو مبادىء كبرى يجري على أساسها تقييم الإسلامي من اللاإسلامي.

فالبغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) سار في طريق الصرامة الكلامية السنّية، التي وضعها في أركانه المشار إليها سابقاً، أي ضرورة الإقرار بخلود وقدم صانع العالم (الله) وبصفاته الأزلية وبرسله وأنبيائه مع حاكمية وسيطرة مبادىء الإسلام الأساسية (أو أصوله[٣٨]. أما ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) فإنه وضع بصور متجانسة مسائل الفكر الفلسفي الكبرى، محوّلاً حلولها «الإسلامية» إلى

مبادىء يشكل رفضها أو تقبلها دليلاً على لاإسلامية أو إسلامية الفرق. فإضافة إلى المبدأين السابقين (أي مبدأ إبطال الحقائق المميز للسوفسطائية، ومبدأ إثبات الحقائق المقرون بفكرة قدم العالم ورفض وجود الله) فإنه يسلسل الفرق الأخرى على أساس المبادىء التالية: «القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم لم يزل وأن له مدبراً لم يزل»[٣٩]. أي القول بأزلية الله والعالم، أو ما يتطابق في بعض تجلياته مع آراء «أهل الطبائع» حسب مفهوم البغدادي، و«الدهرية» حسب مفهوم ابن المرتضى. ثم «القائلون بإثبات الحقائق. فبعضهم قال: إن العالم لم يزل، وبعضهم قال هو محدث. واتفقوا على أن له مدبرين لم يزالوا وأنهم أكثر من واحد»[٤٠]. أي ما يتطابق من حيث مضمونه مع آراء الثنوية، بمعنى الإقرار بأكثر من إله. ثم «القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقاً واحداً لم يزل، وأبطلوا النبوات»[٤١]. أي أولئك الذين يتفقون مع آراء المسلمين بصدد القضايا الجوهرية (الفلسفية ـ الميتافيزيقية)، لكنهم يرفضون مبدأ النبوة. وأخيراً أولئك «القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقاً واحداً لم يزل وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا في بعضها، فأقروا بعض الأنبياء عليهم السلام وأنكروا بعضهم»[٤٢]. من هنا يبدو واضحاً التشابه الكبير فيما بين آراء البغدادي وابن حزم. بمعنى أنه يرفض أولئك الذين يتفقون مع المسلمين بصدد كل القضايا بما في ذلك النبوة، في حالة رفضهم الإقرار بكل النبوات. ولا تعني الفكرة الأخيرة في الواقع سوى تضمنها ضرورة الإقرار بالنبوة المحمدية.

أما ابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) فإنه يسير في الواقع بنفس الاتجاه. فعندما يقسّم ما أسماه بـ«الفرق الكفرية» إلى سبع فرق وهي: التجاهلية والدهرية والثنوية والصابئة والمنجمية والوثنية والكتابية، فإن مضامينها تتطابق لحد كبير مع فرق أو مبادىء ابن حزم وأركان البغدادي.

فالثنوية بفرقها التسع (المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والماهانية والكيشانية والصامية والمهراكية والمجوس)[٤٣]، تتطابق، رغم تبايناتها الجزئية في فكرتها القائلة بتعدد المبادىء الأولى المتحكمة في الكون والوجود الإنساني

أو بعبارة ابن حزم «أولئك الذين يختلفون في عدد مدبري العالم». وهذا ما ينطبق بدوره على تصنيفه لفرق الصابئة والمنجمية والوثنية، أي أولئك الذين يقرون بوجود الله، إلا أن إقرارهم هذا متباين من حيث مضمونه. فالصابئة يقرون بالله ولكنهم يعبدونه من خلال التقرب بالملائكة (الكواكب). وهذا ما ينطبق على الوثنية في اتجاهاتها العديدة. إلا أنهم يشتركون في جحدهم للرسل[٤٤]. أما الفرقة الكتابية فهم النصارى واليهود. وإذا كان ابن المرتضى يكفّر النصارى لآرائهم في الإتحاد والحلول، فإن تكفيره لليهود مبني على أساس رفضهم الإقرار بنبوة محمد، أو اعتباره مجرد رسولاً للعرب، أي نفي شمولية الإسلام العالمية[٤٥].

من هنا يبدو التطابق الخفي فيما بين آراء ومبادىء المنهجية اللاهوتية ـ الفلسفية ـ الجدلية، التي شكلت بحد ذاتها إنجازاً كبيراً في تعميق الطابع التحليلي والمقارن للعلم المللي النحلي. وقد كمن هذا الإنجاز في صياغة المبادىء العامة، أي الأصول القائمة بحد ذاتها والتي لم تكن معياراً للحقيقة بقدر ما أنها شكلت محك التقسيم والتصنيف الضروري العام. وفيما لو تتبعنا استمرارية هذا الإنجاز التحليلي الكبير، والفلسفي في صيغته المنهجية التعميمية، فإننا يمكن أن نلاحظ ديمومة أغلب عناصره في منظومة الشهرستاني المللية النحلية. بل يمكن القول، إن من الصعب فهم إنجاز الشهرستاني في هذا المجال دون أو خارج إطار هذه التقاليد[٤٦].

فقد عمق الشهرستاني في منهجيته الفلسفية التحليلية المقارنة، العناصر الديناميكية والإيجابية في تقاليد العلم السابقة. أي أنه وحّد، في ظروف تلك المرحلة، عناصر المنهج الموضوعي الاستعراضي، والفلسفي ـ اللاهوتي ـ الجدلي. لقد سار هو، إن أمكن القول، في اتجاهين متداخلين، يتطابقان فيما لو شئنا المقارنة، مع ما أبدعه الفكر الإسلامي من وحدة الظاهر والباطن. فهو يبدو من جهة، كما لو أنه ندا للأشعري في موضوعيته، ومن جهة أخرى، كما لو أنه استمرارية أو نسخة معمقّة للبغدادي وابن حزم في منهجيته.

أما في الواقع، فإنه يمثل نفياً جدلياً يستند إلى كل النتاجات السابقة للعلم. فهو يشير في مقدمته الأولى في «بيان تقسيم أهل العالم جملة» إلى التقسيمات الأربع السائدة في عصره. إذ جرى تقسيم العالم، كما يقول الشهرستاني إما إستناداً إلى «العامل الجغرافي» (الأقاليم السبعة) بحيث أعطي «أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن»[٤٧]. في حين قسمهم الآخر استناداً إلى اعتبارات الأقطار الأربع (الشرق والغرب والجنوب والشمال) وبالتالي «تميز كل منهم بصفات متعلقة باختلاف الطبائع وتباين الشرائع»[٤٨] في حين قسمهم البعض الآخر على أساس «القومية» (كالعرب والعجم والروم والهند) وبالتالي خصوصية كل منهم فيما يتعلق بنمط الوعي السائد. فالعرب والهنود يلتقون في «ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية، والروم والعجم في ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية»[٤٩]. في حين قسمهم البعض بحسب الآراء والمذاهب[٥٠]. وقد جعل الشهرستاني من الصنف الأخير غرضه في التأليف. وما هو ملفت للنظر، أن الشهرستاني لا يناقش هذه الآراء ولا يشير إلى خطئها أو صوابها. وليس ذلك في الواقع إلا لاتفاقه النسبي مع بذورها العقلانية. فالعوامل الجغرافية والقومية يمكنها أن تلعب دوراً لايستهان به في بلورة نمط التفكير العام، إلا أنها لايمكنها أن تبدع أسلوباً في إدراك الحقائق كما هي[٥١]. فالأخيرة لها ملكوتها الخاص، الذي يقع خارج إطار كل الشرطيات العارضة والمفتعلة.

فالشهرستاني يحاول أن يبرز قيمة البحث المللي ـ النحلي، باعتباره العلم المؤرخ للفكر والحقيقة. وبالتالي الممثل النموذجي لموضوعه وقوانينه الخاصة[٥٢]. وبهذا يكون قد سار في اتجاه تعميق النزعة اللاهوتية ـ الفلسفية في تقاليد العلم، ولكن في اتجاهها العقلاني ـ الموضوعي.

ففيما لو أجرينا مقارنة بين المبادىء التي طرحها ابن حزم في تصنيفه للفرق الخارجة عن الإسلام وبين ما طرحه الشهرستاني، فإننا نعثر على تطابق

خفي، وشبه كلي في مظهريته. إلا أن الخلاف الجوهري يقوم في طبيعة الموقف من هذه المبادىء وموقعها في منهجية التصنيف. فعندما يطرح الشهرستاني مبدأ «التقسيم الضابط» لتسلسل الفرق والاتجاهات، فإنه يسلسلها بالشكل التالي: أولاً من الناس من لا يقول بمحسوس ومعقول وهم السوفسطائية، وثانياً، من يقول منهم بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية، وثالثاً، منهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولايقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية، ورابعاً من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولايقول بالشريعة والإسلام وهم الصابئة، وخامساً من يقول بهذه كلها وإسلام ولا يقول بشريعة نبينا محمد وهم المجوس واليهود والنصارى، وسادساً من يقول بهذه كلها وهم المسلمون[٥٣].

بصيغة أخرى، إن الشهرستاني خلافاً للبغدادي وابن حزم، يطرح هذا التسلسل في إيجابيته المعرفية وشموليته الكلية. فهو لايطرح هذا التسلسل كمبادىء لفرز الفرق «الكفرية» و«الإيمانية». أي أن المركزي فيها ليس فكرة التكفير، بل دراسة وتحديد الجوهري في هذه الاتجاهات. وليس من قبيل الصدفة أن يضع الشهرستاني مبدأ التقييم المعرفي في هذا التسلسل، لامسائل الإيمان واللاهوت. فهو يفرز مبادىء رفض أو تقبل المعقول والمحسوس، وجوهرية المعقول والمحسوس، ثم مسائل الحدود والأحكام والشريعة والإسلام. ولم ينظر إلى هذه المسائل باعتبارها قضايا منفردة منعزلة، بل نظر إليها كأجزاء مكملة بعضها للآخر. وإن انتقاده للفرق السابقة (الإسلام) مبني في نهاية المطاف على أساس فكرة نقد النقص الشمولي لاتخطئة الاتجاهات استناداً إلى مبدأ عدم انتمائها لعالم الإسلام الديني ـ الملي. وحتى في إشارته إلى التضاد القائم فيما بين أهل الأديان والملل، وبين أهل الأهواء والنحل، فإنه يفسر ذلك استناداً إلى تقبل أو رفض العقائد العامة، وإلا فمن الصعب أن نفهم تقييمه لأديان المجوس واليهود والنصارى.

إننا نستطيع، دون شك، رؤية بوادر التقييم العلمي الصارم في تقسيمات الشهرستاني، المبنية على أساس إبراز الاتجاه الفكري (المادي والمثالي،

العقلاني واللاعقلاني، الديني والإلحادي، التقليدي والإبداعي) إلا أن هذه التقييات تظل في منهجيته، تابعة للعنصر «المجرّد» والأكثر جوهرية، أي الحقيقي واللاحقيقي، الحق والباطل، الصواب والخطأ.

ومن هنا فإن تقسيمه لاتجاهات الملل (الدينية) والنحل (اللادينية) هو تقسيم علمي، لايتطابق بالضرورة في منهجيته مع الحقيقي واللاحقيقي. ولهذا نفهم لماذا يضع في الملل أو حسب ما أسماه بـ «أرباب الديانات مطلقاً»[٥٤] كل من المجوس واليهود والنصارى والإسلام، في حين يضع في خانة أهل الأهواء كل من الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة[٥٥]. فالتقسيم الأخير مبني على أساس تحديد طبيعة الموقف من علاقة العقل بالشريعة. وإذا كان هو منحازاً في نهاية المطاف إلى الإسلام، فليس لعناصره الدينية الخالصة، بل لأنه يتضمن الإقرار والتمثّل الشمولي لكل ما هو عقلاني وديناميكي في الاتجاهات السابقة، أي لشموليته الحقائقية. وهذا مايبرز بجلاء في فكرته حول الإسلام التي سبق وأن تناولناها بالتحليل. بمعنى أن ذروة الإسلام تقوم في تعبيره الأكمل عن الحقيقة العقلية، وأن الفرقة الناجية هي فرقة الحق. وبهذا يكون الشهرستاني قد دفع مناهج التقاليد السباقة في العلم المللي النحلي الإسلامي إلى أقصى درجاته الممكنة آنذاك بتحويله الحقيقة المنطقية إلى معيار الحكم على الفرق وتباينها.

الحواشي:

(١) سوف نتطرق إلى هذه القضية في الفصل اللاحق من زاوية التحليل المقارن والتعميم النظري في منظومة التقييم الفكرية لمنهجيات أصحاب الملل والنحل الإسلامية.

(١) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص٧٢ .

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٢ -١٩ .

(٣) سوف نتطرق إلى هذه القضية في الصفحات القليلة القادمة. إلا أن من الضروري هنا إيراد العبارة التي أطلقها الشهرستاني حول الباطنية باعتبارها فرقة إسلامية يختتم بها العدد الثلاث والسبعين للفرق الإسلامية، حيث يقول: «وقد أوردهم (الباطنية) أصحاب التصانيف في كتب المقالات إما خارجة عن الفرق وإما داخلة فيها. وبالجملة هم قوم يخالفون الاثنين والسبعين فرقة» (كتاب الملل والنحل، ج١ ، ص١٩٠).

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٦ .

(٥) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، بيروت، دار المشرق ١٩٨٥ ، ص٤٥ .

(٦) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٦٠ .

(٧) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣ ، ص٢٤٨ .

(٨) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة١٩٣٨ ، ص٧٤-٧٥ .

(٩) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٥ .

(١٠) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٥ .

(١١) النوبختي: فرق الشيعة، ص١٦ - ١٧ .

(١٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٧٩ .

(١٣) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص١٠ .

(١٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٩٠ - ٢٩٧ .

(١٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٤٨ - ٢٧٩ .

(١٦) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢ ، ص١١١ .

(١٧) وهذا مايبرز بوضوح في انتقاداته اللاذعة لممثلي أهل السنة والجماعة في العرف التقليدي، كالأشعري وأمثاله. أي أن ذلك يؤكد على ان مفهوم أهل السنة ههنا هو ما يتطابق مع تصورات ابن حزم ذاته.

(١٨) الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٩٢ .
(١٩) الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٣ .
(٢٠) لهذا السبب استهزأ الفخر الرازي بهذه الفكرة مستشهداً بالآية: «فإن لم تؤمنوا بي فاعتزلوني»، على أن المقصود بالاعتزال هنا هو الكفر (انظر، الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٣٩).
(٢١) ابن المرتضى: كتاب العقائد في تصحيح العقائد، ص٤٩ .
(٢٢) يمتلك تقييم ابن المرتضى أساساً له في تصنيف وتقييم الشهرستاني لفرق الجبرية والصفاتية. فالشهرستاني يشير إلى أن المصنفون في المقالات عدد النجارية والظررارية من الجبرية، وكذلك جماعة الكلابيّة فن الصفاتية. والأشعرية سموهم تارة حشوية وتارة جبرية. ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية والظرارية فعددناهم من الجبرية، ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية» (الملل والنحل، ج١ ، ص٨٦). وقد أشار ابن المرتضى إلى نفس هذه الفكرة فهو يكتب بهذا الصدد على أن فرقة السنّية جبرية رغم عدم تحبيذهم لهذه التسمية (كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٤٩).
(٢٣) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٦١ .
(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٩٣ .
(٢٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٦ .
(٢٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٩٠ .
(٢٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٩١ - ١٩٨ .
(٢٨) إن إفراد الشهرستاني للإسماعيلية (الباطنية، التعليمية) فرقة قائمة بحد ذاتها، كتيار متميز من الفرق الإسلامية الأخرى له ما يبرره تاريخياً من الناحية السياسية والفكرية. فمن الناحية السياسية شكلت الحركة الإسماعيلية القوة الكبرى المناهضة للسلطة العباسية، واستطاعت في أجنحتها العديدة مسك زمام السلطة في مناطق مختلفة من مناطق النفوذ العباسية السابقة (خراسان ومصر واليمن). إضافة لذلك، إنها الحركة التي أفلحت في تهشيم الوحدة السياسية للخلافة العباسية وخلخلة قواها الداخلية. أما فكرياً فإنها استطاعت أن تبدع منظومات سياسية وفلسفية شديدة التماسك، أثرت على كل مدارس الفكر الكبرى القائمة آنذاك. ولعل مثال الغزالي (ت - ٥٠٥هـ) دليلاً قوياً في هذا الصدد. فقد أدرجها الغزالي ضمن الفرق الفكرية الكبرى إلى جانب المتكلمين والفلاسفة والصوفية، وبذل جهداً كبيراً في الصراع الفكري معها. ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني قد تأثر في تصنيفه للباطنية (الإسماعيلية) بآراء

وأحكام الغزالي. إذ أن الانتقادات العامة التي يطرحها في كتابه عن الملل والنحل، تتطابق في الكثير من نتائجها مع خلاصة الانتقاد الذي سبق للغزالي وأن وجهه لهم في كتابه (المستظهري) وغيره من المؤلفات.

فالشهرستاني، شأن الغزالي، يؤيد ضمناً، بعض آراء الباطنية، وينتقد بعض جوانبها علناً. إلا أن انتقاده سار في إطار مهمته ومنهجيته الخاصة باستعراض وتحليل آراء الفرق. أي أنه ينقل آراءهم في حدود الاعتدال المميز لمواقفه من كافة الفرق الكبرى، المثيرة للجدل. فحالما ينقل آراء الحسن بن محمد بن الصباح (ت ـ ٥١٨هـ)، فإنه يشير إلى أن ما ينقله هو استعراض مكثف ومترجم عن العجمية للعربية. ثم يضيف (ولامعاب على الناقل. والموفق من اتبع الحق واجتنب الباطل) (ج١ ، ص١٩٥).

وإن استعراضه لآرائهم، يجعل من الصعب الاتفاق مع الفكرة القائلة بانتماء الشهرستاني للباطنية الإسماعيلية باعتباره أحد دعاتها. فانتقاده لآراء الباطنية الإسماعيلية، ينصب تجاه القضية الجوهرية (السياسية والفكرية)، أي قضية الإمامة والعقل. فهو يشير في نهاية استعراضه لآرائهم، إلى أنه دخل في جدالات فكرية معهم ولم يتخطوا في ردهم عليه إلا بأسئلة: أفنحتاج إليك؟ أو نسمع هذا منك؟ أو نتعلم منك؟ (ج١ ، ص١٩٧).

وهو لم يجد في آرائهم عن التعليم والإمام سوى طريق لسد باب العلم وفتح باب التعليم والتقليد، مما جعله يعلق على ذلك بعبارة: ليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة، وأن يسلك طريقاً من غير بينة. (ج١ ، ص١٩٨).

بصيغة أخرى، إن استنتاجه هذا يناقض كلياً لما هو مميز لدعاة الباطنية الإسماعيلية الظاهرين المكشوفين أو الباطنين المستورين.

(٢٩) إن عدم إدراجنا النوبختي في مناقشة آراء هذا الأسلوب، ليس إلا بفعل منهجيته السياسية. فقد وضع النوبختي في صلب تحليله نشوء وتطور الفرق الإسلامية قضية الإمامة وبالأخص في تقاليدها الشيعية. وهو يشكل بهذا المعنى نموذجاً أولياً في تاريخ التصنيف السياسي للفرق. إضافة لذلك، إن هذا التقييم مبني ليس فقط على أساس تعميم أسلوبه اتجاه الشيعة، بل ومواقفه من الفرق الكبرى الأخرى.

(٣٠) سوف نتطرق هنا إلى المبادىء العامة في منهجية أصحاب الملل والنحل المسلمين، لاتطبيقها الملموس بصدد مسائل التصنيف والتقييم، إذ سنستوفي ذلك في الباب القادم.

(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١ .

(٣٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٤٩ .

(٣٣) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٣٩ .
(٣٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٣ .
(٣٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٥٢ - ٢٥٣ .
(٣٦) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٣٩ .
(٣٧) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٣ .
(٣٨) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٤٩ - ٢٨٠ .
(٣٩) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٣ .
(٤٠) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٣ .
(٤١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٣ .
(٤٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٣ .
(٤٣) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٣٩ .
(٤٤) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٤٠ - ٤١ . وهنا يجدر القول، بأن هذه الصيغة التي نقدمها عن آراء ابن المرتضى لاتتطابق بصورة مطلقة مع مايطرحه عن هذه الاتجاهات. وفي حالات معينة لاتتطابق آراؤه عن هذه الفرق مع ماهو مميز لها حقاً. إلا أن الجوهري فيها بالنسبة لنا هو الكشف عن المبادىء العامة في تقسيم ابن المرتضى للفرق، الذي يقترب اقتراباً شديداً من آراء سابقيه (البغدادي وابن حزم).
(٤٥) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٤١ .
(٤٦) لانقصد بهذه التقاليد، فيما لو شئنا الدقة، سوى تلك التي بلورتها ثقافة الملل والنحل في منظوماتها وجهازها التقييمي (انظر الباب التالي) أما في الحالة المعنية، فإن هذه التقاليد تنطبق أساساً على إبداع كل من البغدادي وابن حزم دون ابن المرتضى. فالأخير كان متأخراً بقرون عن الشهرستاني. ولعل الأخير هو الأكثر تأثيراً فيه. ولكننا أوردناه أدناه لالشيء إلا لأن إبداعه في هذا المجال تبلور تحت تأثير تقاليد علم الكلام ومدارسه المذهبية، أي على خلاف ماطرحه الشهرستاني. إذ أن نتاج وإبداع الأخير كان حصيلة نقدية للتفاعل المعمق بين إنجازات علم الكلام والفلسفة والتاريخ بشكل عام وتاريخ الأديان بشكل خاص.
(٤٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٢ .
(٤٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٢ .
(٤٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٢ .
(٥٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٢ .

(٥١) وهذا مايبرز بوضوح في موقفه من التقسيم الثالث (القومي) فهو في الوقت الذي لايتخذ منه أسلوباً في التحليل والتقييم، لايرفض «واقعيته» التاريخية، أو على الأقل، صيغة انعكاسه في «الوهم التاريخي» القائل بنماذج الفكر المتضادة. فالفكرة القائلة، بأن العرب الوثنية (الجاهلية) والهنود يتميزان بخضوع ذهنيتهم إلى تصوير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق وسيطرة الأمور الروحانية، بينما الروم والعجم يميلون إلى تصوير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية، لاتعكس في الواقع إلا جزءاً محدداً وجامداً ومنعزلاً في الإبداع الفكري.

والشهرستاني لايعطي لهذا الواقع النسبي صيغة مطلقة. إضافة لذلك إنه يشدد على طابعه النسبي التاريخي والمتغير. فهو يضع ما أسماه بحكماء الهند وحكماء العرب (الجاهلية) ضمن الفلاسفة أيضاً، رغم أنهم مقارنة بفلاسفة الروم (الإغريق) يبدون كالعيّال عليهم (ج٢ ، ص٦٠). في حين يشير في موضع آخر إلى «فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة. إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات» (ج٢ ، ص٦٠) والتناقض القائم ههنا، والذي سنتناوله في (الباب الرابع) ماهو في الواقع إلا النتاج العرضي لنسبية إقراره بالتقييم الآنف الذكر.

(٥٢) إن مأثرة الشهرستاني الفكرية في تاريخ العلم المللي النحلي الإسلامي وتاريخ الفكر العالمي ككل، تستحق رفعها إلى مصاف مأثرة ابن خلدون في العلم التاريخي. فالأخير، باعتباره مؤرخاً للسياسة والحضارة حاول، رغم إقراره النسبي بتأثير العوامل الجغرافية (الأقاليم السبعة) والأقطار الأربعة، إيجاد العامل «المجرد»، الذي يقف وراء كل الأحكام الشرطية أو العارضة في تناول تطور التاريخ البشري. وقد وجد ذلك في مفهوم العصبية والعمران، أي وحدة السياسة والاقتصاد في صيرورة الدولة والحضارة. والشهرستاني أسهم، قبل ابن خلدون في البحث عن العامل «المجرد» في صيرورة الفكر والمدارس، والكامن وراء تشعبها وتطورها، أي الجدل الفكري الباحث عن الحقيقة، والصراع بين التقليد والإبداع، بين العقل والنقل، بين التأويل والنص.

(٥٣) الشهرستاني الملل والنحل ج٣ ، ص ٤ ـ ٥ .

(٥٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٣ .

(٥٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٣ .

الباب الثاني

تقاليد علم الملل والنحل الاسلامي وثقافة الوعي التقييمي



لكل مرحلة تاريخية عالمها الخاص، في ميادين الوجود والوعي. إنها تخلق أبطالها، ومفكريها، وقيمها الجمالية والأخلاقية وتقييماتها الملموسة اتجاه كل مايجري. والتاريخ هو الحصيلة اللامتناهية للمتناهي تاريخياً. فليس كل شيء عرضة للزوال. وإذا كان الوعي الإسلامي قد ربط المطلق بوجه ذي الجلال والإكرام فليس ذلك إلا نتاج وعيه «المنطقي» لقضاياه السياسية والأخلاقية والروحية، أي حصيلة ما ندعوه بالثقافة التارخية أو منظومة القيم المادية والروحية التي تنظر إلى ما تعايشه من منطلق تنوع الوحدة التاريخية، التي تعطي صيغاً متباينة في استيعابها لموقع الشخصية الفكرية ومنظومتها النظرية. أي كل ما يمكنه أن يكون مادة للتحليل بالنسبة لرموز الفكر الكبرى وفي الحالة المعنية، لثقافة الخلافة.

فليست الأخيرة سوى نتيجة الصراع الاجتما ـ سياسي والفكري الحاد في غضون قرون عديدة. ومع ذلك فهي الهدوء والوداعة الخلابة واللهو اللامتناهي والذوق المادي والخلاعة الداعرة، وهي في الوقت نفسه السعي نحو المطلق بتباين إدراكه وطرق الوصول إليه. إنها باختصار، الحضارة بكل مميزاتها، التي عادة ماندعوها بالحضارة الإسلامية. ولايمكن لحضارة أن تنشأ وتمتلك تسميتها، دون أن تبتدع أساليب خصوصيتها التي تشمل كافة نواحي الحياة المادية والروحية، بما في ذلك تقييم شخصياتها وممارستها، الذي ينتزع نفسه من أعماقها ويهذبها على محك معاييره، التي يتداخل فيها التاريخي ـ اللغوي، والإنساني ـ الطبقي والروحي الفكري. وليست عملية التقييم هذه سوى الصيغة التاريخية لأفق الممارسة المثالي الأخلاقي ـ الروحي والسياسي الاجتماعي الذي شكل أقطابه المتعارضة وحدة التنوع الضروري في إبراز الجميل والقبيح، الخير والشر العقلاني واللاعقلاني بصيغه المتباينة.



الفصل الرابع

القرآن وبوادر أسلوب الحكم التقييمي

لقد استمدت الثقافة التقييمية للخلافة رموزها الأولية من إبداع التقييم القرآني، الذي صاغ في صراعاته مع الوثنية العربية بكل عناصرها الاجتما ـ ثقافية، أحكامه الخاصة اتجاه الظواهر والأشخاص. فقد امتثلت أحكامه قيم المديح والفخر، الهجاء والذم، الرثاء الحزين والفخر الفرح . . . إلخ، إلا أنه ربط ذلك بالمطلق الإلهي واستمرارية ما بعد الموت. من هنا لم تعد التقييمات حصيلة الحكم الآني، ولا المصلحة العابرة، ولاقيم الوحدة المجزئة للقبائل، بل حكم اللامتناهي الذي ابدع في خطوطه العامة صيغة المؤمن والكافر، الصالح والفاسد. غير أن الأحكام المطلقة هي أحكام العالم الملموس. وبهذا لم تعد هذه الصيغة هي الوحيدة مازال الصراع الذي خاضه الإسلام الأولي لم يقف عند حدود المطلق العقائدي والروحي، بل والعملي ـ اليومي، الذي شمل مبادىء الموقف الذاتي من كل تجليات الحياة الاجتماعية وظواهرها.

فالقرآن يكشف في آيات سوره الأولى، عن موقف الرفض، اتجاه مايخالف

المعتقد الذاتي والقيمة المطلقة في الوعي الأول للنبي محمد. فـ(العلق) ممتلئة بأداة النفي كلا . بل وهي تختتم نفسها بـ«كلا لاتطعه وأسجد وأقترب»[1]. وفي (الماعون) يدين الرياء[2]، في حين يظهر الله في (التين) بوصفه أحكم الحاكمين[3]، ويبرز حكم مايمكن دعوته بالسلبية الفاعلة في (الجن): (قل أني لاأملك لكم ضراً ولارشداً)[4] وتبرز أيضاً في السور المكية (فاطر)، فكرة إرجاع الحكم لله (إلى الله ترجع الأمور)[5]. أي نلاحظ تراكم أحكام الصراع الديني الاجتماعي التي أخذت تبلور أكثر فأكثر التمايز الجلي بين شخصية المؤمن المسلم والكافر الوثني، بوصفهما قطبي الصراع.

فإذا كانت السور القرآنية المكية لم تُبرز شخصية وتَسْمِيَة المسلم إلا في وقت متأخر نسبياً (في سورة الذاريات) حيث يبدء تقييم الخلاف: (إنكم لفي قول مختلف)[6]، وإبراز التباين الاجتما ـ أخلاقي في الممارسة اليومية ووضع المؤمن بالضد من الكافر على كافة المستويات (الحياة، التضحية، مابعد الموت، . . . إلخ). أي المقدمات الأساسية لوعي الذات في الممارسة العملية الأخلاقية، الصورة الآخذة في التكامل من تراكم الأحكام التقييمية العديدة المُصَاغة أثناء تطور الصراع الإسلامي ـ الوثني. فالمؤمن يبرز في كل السور والآيات بوصفه ممثل الخير المطلق. وعلى عكسه يظهر الكافر. أي أننا نقف أمام تكون صيغة التقييم الإسلامي الأخلاقي الحاد، المميز دون شك لكافة الأديان والعقائد في مراحل تطورها الأولى. إلا أن التقييم الإسلامي الأولي لم يقف عند حدود التجريد الأخلاقي العقائدي. فالأخير استلزم بالضرورة تناول عناصره الأساسية في ميدان القناعات الدينية واللادينية، أي مفاهيم اليقين والظن (الحكم الإلهي والهوى). فإذا كانت سور القرآن الأولى تبرز تقييم اليقين وأهميته، كما في التكاثر: «لو تعلمون علم اليقين[7] ورؤية «عين اليقين»[8]، فكان لابد لهذا اليقين أن يَشْتَقَّ ويحارب نقيضه الآخر. هكذا اتخذت المعادلة صيغتها الإسلامية الأولى، التي سيعّمق تطورها اللاحق جوانبها المختلفة. أي أن الظن لم يعد يمتلك قيمة حقة. إنه يماثل اللاعلم والجهل: «وما لهم من علم أن يتبعون به إلا الظن فأن الظن لايغني الحق شيئاً»[9]. وليس الظن في

إحدى صيغه سوى الشك الذي لامعنى له في عالم الإيمان. ليس لأنه ينافيه، بل ولأنه لايخلق قناعة الرسوخ الضرورية في شخصية المرء[10]. وإذا كان اليقين الإسلامي الأولي يفتقد إلى عالم «المعجزة»، الذي رفضه النبي محمد بالنسبة لشخصيته، محوِّلاً المعجزة إلى ميدان خلق اليقين في الذات بوصفه الهدى الإلهي، فإنه استلزم في مجرى الصراع «الفكري» مع الوثنية العربية إبراز قيمة الحكم العقلي بصيغته البدائية. وبغض النظر عن أن مضامين «تعقلون» القرآنية لاتتطابق على الدوام ومفهوم العقل، إلا أنها مع كل خلفية الدعوة الدائمة للتفكر والتذكر والنظر إلى الكون والطبيعة والإنسان وتجربة الأمم البائدة، تحاول أن تبرز حكمة الله في الوجود ولاقيمة التصورات الوثنية[11]. فالنبي محمد لم يطرح ضرورة الإيمان بلا تفكر، أي أن الإيمان ذو قيمة بمعنى، وهو يتوافق على الدوام ومفاهيم الآيات الوجودية والعبرة التاريخية لذوي الأبصار[12]. أي أنه أدخل عنوة، في الرعي الوثني العربي، مهمة تهشيم اللامبالية تجاه الميتافيزيق. وجعل من الإنسان جزءاً من الكون «المتناهي» وذرة في عالم اللانهاية. لقد أدخله في «فلك الربوبية» وطالبه بتأمل ذلك. أي أدخله في فلك الآيات التي لاينبغي أن يتجاهلها ذوي العقول والأفئدة والحواس. فالنبي محمد لايسير هو وأتباعه إلا على بصيرة[13]، بل إنه يؤكد على أهمية وقيمة الحكمة اللامتناهية[14] المستندة في حبها لذاتها إلى تجربة وموقف العرب الوثنية منها، وما أبدعته في أشعار الحكمة والأمثال والكلمات المأثورة. إلا أن الحكمة لم تعد تجربة الحياة وقيم القبيلة، التي لم يرفض الإسلام أغلبها، بفعل قيمها «الخالدة»، بل حكمة رؤية الوجود بمنظور الله. ولكن ما هو المعيار الذي يمكن أن تستند إليه قناعة الحكمة في النظر إلى الموجودات؟ لقد أثار ذلك منذ اللحظات الأولى، وإن بصيغة بدائية، ظاهرة الجدل، التي وقف منها النبي محمد موقفاً مزدوجاً. أي في الوقت الذي امتلأ القرآن بصيغ الجدل الأولية المعارضة للفكر الوثني، فإنه صاغ فكرة معارضة الجدل ظاهرياً. ولم تكن هذه الصياغة الظاهرية، سوى نتيجة الاحتدام «اليقيني» للإيمان الإسلامي و«الإيمان» الوثني ـ القبلي. ذلك الاحتدام الذي لم

يولد في بدايات أمره سوى الضيق للطرفين. فالتجربة الصراعية الأولية للنبي محمد، لم تمتلىء بعد بكل عناصر السيطرة الاجتماعية والنفسية، مما وجد تعبيرها في القرآن بكلمات: «ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون»[١٥]. تلك الممارسة اللامجدية في «مبدأيتها» عند كلا طرفي الصراع، التي ستحسمها بسرعة، القوة العسكرية التي عبرّت دون شك عن تقييم الروح المنتصر لمعارضيه. وهذا مايفسر لنا ربط الجدل بالكافرين. أي الضيق الروحي المناسب لمهمة «دحض الحق» كما يقول القرآن[١٦]. من هنا، صياغة تأجيل الجدل إلى الوقت الذي سيحتكم فيه الجميع أمام عرش الله[١٧]. لكن ماذا يعني تأجيل الجدل؟ فمن حيث مضمونه التاريخي، ليس إلا الصيغة الملطفّة للهدنة العسكرية وفي ميدان الوعي المجرد إمكانية التسامح الفكري. غير أنهما شأن كل ما في العسكرة والفكر، لايمكن أن يرتكن إلاّ لهدنة القناعة المطمئنة، التي بدورها تموت بغياب الصراع. فرفض الجدل الفكري أفرز بواعثه القوية في التقييم الاجتما - ديني - السياسي. فالصراع الأولي الذي خاضه النبي محمد قد اضطره إلى الإقرار ببعض عناصر التقية والاستغفار المقدم لهم، بحيث ضمن في آن واحد إدانة الكافرين والفتنة[١٨]. أي تلك الممارسة التي بلورها تطور طويل من روح المساومة السياسية الماهرة التي أقرت بتعدد الأديان، و«شرعية» الوثنية. إلا أنها لم تؤجل هذا الجدل الصراعي معها، إلا للوقت الذي أصبحت معها شرعية الوثنية انتقاصاً للقدرة الإلهية، التي يعمل النبي محمد حسب مطالبها أو كما صاغها القرآن بمفهوم: لوجه الله. آنذاك يصبح الصراع شعار المعركة ولو كره الكافرون[١٩]. وآنذاك ستصبح الهجرة السعي الزماني المكاني نحو السعادة الحقيقية[٢٠]. فأرض الله واسعة. غير أن سعتها تظل في أعماق المرء بوصفها قلب المؤمن في سعيه للجهاد، أي كل تلك العملية التي شكلها نشوء وتطور وانتصار الإسلام الأولي، من بداية الوحي الأولي حتى وحدة الجزيرة، أي من سرّ الكلمة الأولى حتى وحدة الجهاد الشامل، والتي أبدعت تقييمات هائلة التنوع. فعدم الإكراه في الدين، بفعل تبين الغي من الرشد[٢١]، تصبح مقدمة القتال

الشامل من أجل أن «لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله»[٢٢]. غير أن الجهاد لم يصغ قيم السلم الأخلاقية ـ السياسية، كتحديد المنافق والفاسق، بل وقيم الأخلاق الروحية كالورع والتقوى والتوكل، والأشكال الأخرى العديدة التي ستلعب دوراً كبير الشأن في صيرورة تقاليد التقييم الفكري والاجتما ـ سياسي والأخلاقي اللاحق، كالصبر والعدل والحق والقضاء والقدر والتوحيد (التشبيه والتجسيم والتنزيه.. إلخ). أي كل حصيلة «المنظومة» التقييمية الأولية للقرآن والسنة.

لقد تحول الوحي القرآن بالنسبة للأمة الإسلامية الأولية، إلى مصدر الإلهام التقييمي. فهو المستودع الذي لم يمتلك العرب قبله سوى ذاكرة الشعر الشفوية، أو ماسيدعى لاحقاً بديوان أخبارهم. وبهذا المعنى فقد وحّد القرآن الذاكرة القديمة واستثار حفيظتها في ضرورة الجمع. إنها المرة الأولى التي تبرز فيها جمع الكلمة، التي ستلعب دوراً هائل الشأن في استعادة حفظها واستذكارها في الأجيال اللاحقة والتأمل في جمعها كبحر لاتنفد كلماته. وقد شكل ذلك خلفية الذاكرة التي ستدوّن الانفعالات والصراعات بصيغة الأحكام والتقييمات «الشرعية» وقد كانت هذه العملية غاية في التناقض من حيث مضمونها ووظيفتها ووعي الجهات المتصارعة لها.

إلا أن الصيغة الأولية السريعة التي قدمناها عن استعراض «الجهاز التقييمي»، يكشف، في الواقع، عن تضمنّه كل التسميات اللاحقة التي ستطلق على المدارس والاتجاهات الفكرية (الملل والنحل)، ممن تشيع ومرق واعتزل وغالى، أي ممن تشيع وممن احتكم إلى الله وشرى نفسه، وممن دعى بالعدل والتوحيد. فتقييم الاتجاهات الأولية في الوعي الإسلامي لم يظهر إلا بصيغته العفوية، أي بصفة الإتهام العقائدي للقوة الصغيرة الناشئة في كيان الأمة القديمة. وليست هذه التقييمات في حدّتها بمعزل عن تجربة الأمة المدينية الأولية، التي أفرزت المنافقون كقوة سياسية ـ أخلاقية في مظهرها السلبي. ولاينبغي للوعي المعاصر أن تفزعه سرعة الإتهام العقائدي، مازال ذلك نتاج الديناميكية الاجتما-تاريخية التي لم تكن «سبب» تفتت الوحدة الجديدة، بقدر

ماكانت أسلوب تطور وشحذ وعيها الذاتي.

فالوعي التاريخي لايدخل في فلك تصوراته مفهوم «تضحية بلا معنى»، حتى في أشد حالات ظهورها اللاعقلاني. أي أنه سيدركها من وجهة نظر مامضى وما ينبغي أن يكون دون أن يبرر لاعقلانيتها. إنها إن أمكن القول عَقْلَنَة العواطف وعَوْطَفَة العقلانية، التي يجري في زواياها وعي وتقييم ما هو قائم. والتعميمات الإسلامية الأولية للقوى المتصارعة، بعد موت النبي محمد، قد سارت في اتجاهها الأولي دون أن تلتفت في كل لحظة إلى الوراء، ودون أن تسابق المستقبل. فالصيغة القرآنية القائلة بأن لكل أجل مسمى، قد خففت وطأة ثقل تأنيب الضمير، على الأقل عند حدود المرحلة التي لم تصبح فيها جماعات الأمة الإسلامية ضحية صراعاتها. ولهذا نفهم لماذا لم يستأ عمر بن الخطاب من طعن أبي لؤلؤة له ـ على العكس إنه ردد: الحمد لله الذي لم يجعل منيتي بيد رجل مسلم، بينما كان عثمان بن عفان يرتّل أثناء مقتله: إنا لله وإنا إليه راجعون. وعندما أهلك السيف علياً بن أبي طالب، فإنه لم يتفوه إلا بكلمات: فزت ورب الكعبة. لقد قيم كل منهم مصيره الخاص والشخصيات المناهضة (القاتلة). إلا أن الميدان الشخصي ـ السيري لتقييم الصراع جمّع في مجرى تطوره عناصر التقييم الفكري اللاحقة، حالما تحول الصراع إلى ميدان القوى الجماعية المنتظمة. آنذاك ظهر للمرة الأولى الاعتزال الاجتماـ سياسي الأول الذي رافق حرب الجمل. ومن الممكن أن نتغافل ذهنياً عن الآنية الزمنية لهذه التسمية، إذ هي حتى في صيغتها هذه لم تحمل في الوعي الإسلامي اللاحق، سوى مضمون الورع المبدئي، الذي يرفض تقييم القوى المتحاربة أو المشاركة معها دون استكمال القناعة الخاصة. وإلا فالأفضل الاعتزال. وقد ظلت تسمية حرب الجمل خجولة في مبدئيتها إلا أن ذلك لم يحدده في الواقع سوى تقاليد صياغة تسمية الحروب الوثنية (داحس والغبراء، البسوس... إلخ) والإسلامية الأولية (سورة الفيل...)، إلا أن الرمزية «الشعورية»، كما في نتاجات الوعي، كان لابد من أن تفسح المجال أمام تهذيبها المتزايد. وعوضاً عن عالم الحيوان يبرز عالم

المكان (صفين والنهروان). وفي هذه العملية ذاتها لم يعد الصراع عسكرياً خالصاً، بمعنى لم تعد القوى تستند إلى مهارتها وقوتها الحربية بل وإلى أسلحتها الفكرية الإيديولوجية. فالأولى أبرزت ظاهرة رفع الصحف القرآنية على الرماح، والذي يمكن اعتباره بحق من بين أشد الرموز دراماتيكية في الوعي والتجزئة الإسلامية الصراعية اللاحقة. ومايهمنا هنا ليس تتبع تأثير هذا الرمز في الوعي التقييمي اللاحق، بل فعاليته السياسية العسكرية، التي أفرزت إمكانية خلق استمرارية الحرب وتثوير ما سيدعوه الوعي الإسلامي اللاحق بالفتنة، التي جزّأت الصراع وطورته في الاتجاه الذي سيخلق لاحقاً المدارس السياسية الدينية الكبرى في تاريخ الخلافة وثقافة وعيها التقييمي.

الحواشي :

(١) القرآن: سورة العلق، الآية، (١٩).
(٢) القرآن: سورة الماعون، الآية، (٧).
(٣) القرآن: سورة التين، الآية، (٨).
(٤) القرآن: سورة الجن، الآية، (٢١).
(٥) القرآن: سورة فاطر، الآية، (٤).
(٦) القرآن: سورة الذاريات، الآية، (٨).
(٧) القرآن: سورة التكاثر، الآية، (٢).
(٨) القرآن: سورة التكاثر، الآية، (٧).
(٩) القرآن: سورة النجم، الآية، (٤٨)، سورة يونس، الآية (٣٦).
(١٠) القرآن: سورة نوح، الآية، (٩).
(١١) القرآن: سورة يس، الآية، (٤٢).
(١٢) القرآن: سورة آل عمران، الآية، (١١٣).
(١٣) القرآن: سورة يوسف، الآية، (١٠٨).
(١٤) القرآن: سورة البقرة، الآية، (٢٦٩).
(١٥) القرآن: سورة الحجر، الآية، (٩٧).
(١٦) القرآن: سورة الكهف، الآية، (٥٤ ، ٥٦) سورة غافر الآية (٤ ، ٥).
(١٧) القرآن: سورة الحج، الآية، (٦٨ ، ٦٩).
(١٨) القرآن: سورة النحل، الآية، (١٠٦ - ١١٠).
(١٩) القرآن: سورة غافر، الآية، (١٤).
(٢٠) القرآن: سورة العنكبوت، الآية، (٥٦).
(٢١) القرآن: سورة البقرة، الآية، (٢٥٦).
(٢٢) القرآن: سورة الأنفال، الآية، (٣٩).

الفصل الثاني

ثقافة التقييم العلمي

آنذاك بدأت عفوية الأحكام الأولية تفسح المجال أمام العقائدية المؤدلجة، التي كانت تتضمن في أعماقها استمرارية تقاليد الهجاء والذم. غير أنها شكّلت المقدمة الضرورية لتطوير محتوى الاتهام برفعه إلى مصاف الضرورة المقدّرة. وقد ظل الوعي التقييمي اللاحق أسير هذه الازدواجية المرهقة لذهنية المفكر. إلا أنه في حالات كثيرة تقبلها إما بفعل تقليدية الوعي أو بفعل تقليدية التسمية. إلا أنها في كلتا الحالتين وضعت أسس تشذيب الأحكام أو ابتذالها، حسب «عالم تقييمها الروحي» للظواهر. فالمعارك الأولية المرتبطة بقضية التحكيم، لم تبرز سوى تسمية المحكمة، التي كانت تتضمن رفض التحكيم. أي أن تقييم الاتجاهات، ظل إلى جانب تسميات الخوارج والحرورية، لايعني سوى الإشارة إلى واقعية وتاريخية الظاهرة دون أن تتضمن تقييماً ـ ما معيناً. ولكن في وقت لاحق، سيعطى لمعنى الخوارج صيغة المعارضة الباطلة، ومع ذلك ظلت الخوارج تجد فيه تعبيراً إيجابياً عنها. ومن الطريف هنا الإشارة إلى التحديد الذي يقدمه ابن قتيبة للجديد في الشعر،

في مقدمة كتابه (الشعر والشعراء) من أن: كل شريف خارجياً في أوله[1] أي نفس الظاهرة التي سنلاحظها لاحقاً، والمتعلقة بتطور التقييم الذاتي للاتجاهات والمدارس الفكرية والسياسية. وهذا ماينطبق بدوره، على كافة الاتجاهات اللاحقة وتطورها. فالاتجاهات الشيعية الأولى، لم تحصل في الإطار العام سوى على تقييمها بالتشيع والرفض (الروافض). وفي كلتا الحالتين لم يتضمن هذا التقييم سوى إبراز الجانب السياسي ـ العقائدي أكثر مما يكشف عن الجوانب الأخرى. إن هذا التشديد البارز والجلي على الجانب السياسي للحركات السياسية الدينية والفكرية، لم يكن وليد الصدفة. بمعنى أنه تضمن في أعماقه بوادر الإدراك الحقيقي للمبادىء السياسية وأَوْلَوْيِة السياسي فيها. وهذا ماينطبق بدوره على المعتزلة والمتصوفة... إلخ. أي أنها لم تتضمن إلا فعل أو مظهر التجلي الخارجي. غير أن كل هذا العفوي الثانوي والصدفي، حالما أصبح أسلوب التقييم العام، الظاهري، فإنه كان لابد له في مجرى عملية تطور الوعي التجريدي والصراع الفكري السياسي، إما أن يصبح من بين عناصر الممارسة العملية أو الصرح الفكري، أو أن يصبح اليافطة الخارجية المثقبة، التي لانرى فيها سوى فضاء خلفيتها الأكثر بروزاً وجاذبية. وفي كلتا الحالتين سيؤدي إلى تطوير التقييم الفكري حال احتكاكه بالاتجاهات المعارضة. فالخوارج لم تعد خوارجاً وحرورية ومحكمة، بل ومارقة وشراة. آنذاك لم تعد التسميات ألقاباً ظاهرية، بقد ما أنها أصبحت من بين عناصر التقييم الفكري الذي بدأ يضع صرحه في الخلافة، أسلوب العقائدية المؤدلج.

ولم يجد وعي أهل السنة والجماعة حرجاً في إبداعه هو ذاته «البدع» التي سيتهم بها معارضيه، من خلال تزييف ووضع الأحاديث النبوية والآثار «التاريخية». إذ نسبت إلى النبي محمد كلمات: سيخرج من ضئضيّ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية». ويعبّر عن هذا الأسلوب أيضاً الحديث الموضوع الذي حاول إبراز زيف الورع الخوارجي وغياب الإيمان الحقيقي عندهم[2] بكلمات: تحقر صلاة أحدكم في جنب

صلاتهم وصوم أحدكم في جنب صومهم ولكن لايجاوز إيمانهم تراقيهم». كل ذلك مبني على «الأثر» والخبر «التاريخي» الذي تورده أغلب كتب التاريخ والأدب والسير والملل والنحل، وإن بصيغ متباينة. فالأب الروحي لـ(المروق) الديني (ذو الخويصرة) مرة يظهر بوصفه رجلاً أسود شديد بياض الثياب، في حين يظهر بأخرى كرجل مضطرب الخلق، غائر العينين ناتىء الجبين. وفي الوقت الذي تتخذ شخصية ذا الخويصرة في الصيغة الأولى ما يناسبها من الكلمات المنسوبة للنبي محمد: **سيكون له ولأصحابه نبأ**، ففي الثانية، يظهر بصيغة الحديث الآنف الذكر (سيخرج من ضئضيّ هذا الرجل...). في حين تورد الصيغة الثالثة للحادثة نفسها شخصية ذو الخويصرة كرجل مدافع عن قسمة الحق، متهم النبي محمداً باللاعدالة، مما يحدو به إلى إصدار حكم الموت بحقه، والذي لم ينفذه لا ابا بكر ولا عمر، بفعل رؤيتهما ركوعه وسجوده. حينئذ يظهر الحديث النبوي القائل: **لو قتل هذا ماالختلف اثنان في دين الله**. إن هذه «الحادثة التاريخية» المفتعلة، تبرز في آن واحد قضايا غاية في التشعب من حيث الكشف عن مراحل وأساليب وأشكال إدراك ومعاملة الخلاف الفكري والاجتما- سياسي. وما هو أكثر أهمية بالنسبة لنا الآن، في مجال رؤية العملية التقييمية، هو تعايش الإيجابي والسلبي في التقييم. كما هو الحال في الموقف من أغلب الحركات. فالخوارج تظهر حسب ما رأينا كقوة تدعو للعدل، جريئة وحازمة، وفي الوقت نفسه، إنها مصدر الخطر اللاحق في تأجيج الخلاف والصراعات. إنها الصيغة العقائدية ـ المؤدلجة التي لاتكشف عن سبب الظاهرة، أو إنها لم تعر اهتماماً لها، لأن ماهو جوهري بالنسبة لها لغة الإدانة والاتهام، التي خلقت بدورها رد الفعل المناسب لها، المستند إلى أرضيته الواقعية وأهدافه وقيمه. ولعل تقييم الخوارج أنفسهم بالشراة من بين أشدها وضوحاً وقوة. فهو يعكس عملية التقييم العقائدية ـ المؤدلجة، لكن الإيجابية المضمون. فهي لم تستند إلى الموضوع (المدسوس) والمزيف في الوعي، بل إلى ممارسة المثال في الواقع على الأقل بالصيغة التي استوعبتها هي، والذي تطابق مع ممارستها اللاحقة. إنهم

الشراة الذين أشار القرآن إليهم بقوله: «ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله»[٣] فوعي الذات الخوارجي قد فتح الطريق أمام عملية التأويل الجديدة، التي أخذ تداعي النص يحتل أهمية سياسية، بفقدانه واقعيته التاريخية. لقد أطلقت الخوارج تسميتها الأولى من خلال محاولتها مطابقة الممارسة مع الفكرة المجردة، أي إبداع مثال وقمية الاجتما - أخلاقي، التي وجدت في شخصية ابن ملجم (قاتل علي بن أبي طالب) ملامحها الأولى.

فهي تطبّق هذه الآية عليه بوصفه ممثلها الفعلي رغم أن الآية، حسبما تشير مصادر التفسير وكتب التاريخ الإسلامي إلى أنها «نزلت» حول صهيب.

فالوعي التقييمي في الصراع التاريخي الملموس لاتستحوذه الحيثيات الملموسة للظاهرة التاريخية، إنه ينقل المتسامي إلى ميدان استدارك الجميل والقبيح. غير أن وعياً كهذا هو وعي صراعي حاد، يمثّل المادة التاريخية بكل حيثياتها، دون أن يعي ملموسيته الخاصة. إنها العملية التي يتداخل فيها الماضي والمستقبل في الحاضر، المطلق والنسبي في الوعي، المثال والواقع في الممارسة. تماماً كما لايدرك المرء قيمة الحركة في يديه حالما يكون منهمكاً في استراق سمع ضرباتها.

وإن هذه االصفة المميزة للحركات االخوارجية تبرز أيضاً في استعدادها السريع للمعركة، وبحثها الدائم عن الحركة، التي تحرق في مرجلها كل انسيابية الأهداف الدافئة. وهذا مايفسر إنسانية «البرابرية» الخوارجية الذي عبّرت عنه العقائدية المؤدلجة في تقييمي الشراة المارقة. وقد ظلت فعالية التقييم الازدواجية قائمة لمرحلة طويلة إلا أنها الأكثر بروزاً تجاه الشيعة - الروافض والخوارج. مما يعكس مقدماتها الاجتما - سياسية والعقائدية الدينية.

ولم يبرز هذا النوع التقييمي بتلك الحدّة والشمولية، بل وبصيغته «الاحتكارية» إلا في هذين الاتجاهين. وقد كان هذا التقييم مميزاً لمراحلها الأولى، غير أن الاستمرارية الدائمة له في ميدان صراع المعارضة للسلطة وهزائمها الكبيرة، قد خلق في تفكيرها مهمة التعامل اللامباشر مع قضاياه

المباشرة، مما سمح لبروز وتكون العناصر الجديدة في تركيبته الداخلية، التي ستفسح المجال لاحقا أمام انعطاف الوعي التحليلي، والتقييمي ذاته. فممارسة التقية، قد لَوت سورة التحدي وحولته إلى قناة التأمل الذاتي. أي أن الممارسة السياسية ذاتها، التي بلورت في بداية الأمر وطورت ما أفرزه الواقع من وحدة وصراع الاجتما ـ سياسي ـ العقائدي، أخذ يخمد العاطفة المتأكلة بفعل هزائم ممثليها «الجسدية»، أي الهدوء التدريجي للسياسي في عالم السياسة، مما أفسح بدوره المجال للإقرار بالتباين في فهم العقيدة واستيعاب جوانبها. إنه استمرار عالم السياسة في عالم الفكر. أي ظهور بوادر التقييم العقائدي الفكري.

لم تكن هذه البوادر بمعزل عن الصراع. إلا أن الصورة الجديدة، التي لم تخمد فيها حماسة الماضي بعد، أخذت تتأطر في الدفاع عن المبادىء ومحاولات فهمها النظري. وهذه العملية المزدوجة للتبريرية والتنظير شكلت المقدمة الضرورية للتصنيف العلمي اللاحق، التي ستسلط الكثير من الأضواء على خصوصية التقييم الفكري في الوعي الإسلامي المللي ـ النحلي ومواقف المفكرين تجاه بعضهم البعض. إلا أن العملية المزدوجة ذاتها لم تظهر بصورة خاطفة. إنها ذاتها نتاج العملية التي جرى الحديث حولها. فالمؤلفات والمصادر التاريخية القديمة تورد لنا الكثير من القصص والروايات والأحداث والمفاهيم والممارسات والتقييمات والمواقف لمختلف أطراف الصراع الاجتما ـ سياسي ـ العقائدي الأول. فإذا كانت هذه والتعميمات في ميدان السياسة غاية في الوضوح في مباشرتها ومحاولتها استشراف المستقبل من خلال الحاضر، كما سيقول الأشعري (ت٣٢٤هـ) عن ممارسة عمرو بن العاص في رفعه المصاحف على الرماح، بكلمات: كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق[٤]. أي كان يتوقع، بتكتيك المخادعة، بلوغ مأربه السياسي. ففي عالم استحواذ المثال الأخلاقي المتسامي، المطلق، عادة ما تؤدي ممارسة الصراع السياسي إلى نتائج معاكسة. إذ أن استشراف المستقبل يجري على الدوام من خلال قناعات الماضي والتمسك بها. إنها العملية الصراعية الجارية على

الدوام بين ذوبان الحاضر أو عدم رؤيته الحقيقية، بفعل استحواذ فكرة المستقبل المتحيونة، التي تطابق الحقيقة ـ السلطة مع المثال المطلق، والذي يغيب فيه الماضي والمستقبل في لحظة الحاضر، لكن بوصفه ترديدة جديدة لما في الأزل!! ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم البروز المتصاعد لفكرة القضاء والقدر الإلهي وقضية الإيمان في مراحل الخمود الأولى للصراع السياسي. فالقائد الخارجي شبيب بن يزيد الشيباني (ت٧٧هـ) لم يردد في لحظات موته الأخيرة وهو على جسر الدجيل بعد أن قطعّت حباله، سوى كلمات: ذلك تقدير العزيز العليم[٥]. غير أننا نقف هنا أمام تقييم الذات في صراعها، بمعنى أنه لايقدم لنا سوى الجانب الذاتي في عملية التقييم دون أن يغفل عما فيه من الملموسية التاريخية، التي ستثري الأتباع اللاحقين في تحديد المواقف من الذات والمعارضة على مستوى الفكر التجريدي. فالممارسة الخوارجية التي كانت تستند إلى مبدأ وحدة الإيمان والعمل، قد أبدعت في مجرى تطورها وعمقّت تقييم الذات والمعارضة، الذي أبدع فكرة التكفير الجديدة[٦] التي أصبحت من بين العناصر الجوهرية في الوعي التقييمي اللاحق.

وسوف تعدي فكرة التكفير، أغلب الاتجاهات الاجتما ـ سياسية ـ الفكرية، وإن بمستويات متباينة، وخصوصاً عند الشيعة الرافضة وأهل الإجماع والسنة، في حين ستضعف في الاتجاهات الأخرى كالمرجئة والمعتزلة والمتصوفة والفلاسفة.

فإذا كان التكفير الخوارجي مبنياً على أساس الموقف الفكري ـ العملي، فالتكفير الشيعي (الرافضي) سيستمر في الاتجاه ذاته لكن بإظهار فكرة النص (الإلهي). أي بروز العقائدية الجارفة وهيمنتها في تحديد التقييم الفكري ـ السياسي للمعارضة والاتباع. غير أن هذه العقائدية «الرعناء» شأن كل ما في الفكر والممارسة عرضة لخضوع مطلق الحركة. وهذا ما يبرز في تلك العملية البطيئة، والمتناقضة في تثليم حدّة الإتهام العقائدي (كما هو الحال بالنسبة للسليمانية ـ الجريرية)، التي كسرت شوكة التكفير الأولية، دون أن تنتزعها كلياً في موقفها من الماضي وشخصياته (لم تستثن سوى عثمان بن عفان).

وستطور هذه الممارسة زيدية الصالحية (اتباع الحسن بن صالح بن حي ت ١٦٨هـ) والابترية (أتباع الأبتر وكثير النوى أو النواءت. حوالي ١٦٩هـ)[٧] حيث توقفت عن ممارسة الذم والمدح للمعارضة الأولية (شخصية عثمان بالأخص).

إن كل هذه الممارسة التقييمية الأولية لم تكن بمعزل عن حدّة الصراع الاجتماعي وأسلوب القهر الأموي (الجسدي والروحي، السياسي والفكري)، الممارسة التي أفرزت بدورها تقية الاجتما ـ سياسي ـ الروحي (الشيعي وجزئياً الخوارجي كما هو الحال بالنسبة للنجدية)[٨] والإرجاء الفكري ـ الإيماني ـ العملي. أي إظهار إمكانية وحدة حرية الفكر والجبن السياسي، دون سيادة كل منها بصورة مطلقة. ومن هنا، فإن الفكرة القائلة بسيادة حرية الفكر عند المرجئة، أو إظهارها بوصفها ممثلة الفكر الحر الحقيقي، ما هي إلا صيغة مقلوبة لرفع الجبن السياسي إلى مصاف التسامح الحقيقي. إذ من الصعب الحديث هنا عن تسامح حقيقي في وقت لم تتبلور فيه بعد «المذاهب الرسمية» وصراعاتها المتشنجة، التي تصبح معها الدعوة للإيمان الباطني خطوة متقدمة في تاريخيتها الملموسة، والتي لم يتمسك بها بصورة متجانسة آنذاك سوى الفلاسفة والمتصوفة. فالقضية محصورة ليس في وعي المرجئة نفسها، بحوافز وبواعث أطروحاتها، بل وفي الواقع التاريخي وصراعاته السياسية واستيعاب المرجئة له. فما تقدمه كتب التاريخ والملل والنحل، لايفسح المجال للحديث حول حرية فكر حقيقية، بقدر ما أنه يشير إلى مايمكن دعوته بالمساومة الحرة فالمساومة يمكنها أن تكون خيراً وشراً، والحرية إبداع اللامتناهي في «الكيان التاريخي». والمرجئة كانت، دون شك، حصيرة هذا التناقض. مما جعلها تقرّ بالظلم في حين، وتنتفض ضده في آخر. فلا حرية الإرادة قادرة (عند بعض ممثليها) في أن تكون على الدوام سلاح المعركة، ولا القضاء والقدر (الجبر) أن يعيق مهمة وقيادة الصراع. وعلى كل حال، فأن مايهمنا في هذه الصفات ليس دراسة المرجئة بشكل عام وخصوصيات آرائها وتأثيرها اللاحق في مختلف ميادين الجدل الفكري

والاجتما ـ سياسي، بل الإشارة إلى مساومة المرجئة الحرة. إذ أنها خلقت أسلوباً جديداً في الموقف التقييمي من المعارضة ومن الذات، بنقله عموماً إلى ميدان الروح. وبذلك تكون قد ثلّمت جزئياً أحرف مبدأ التكفير الناتىء في خاتم القهر الفكري والاتهام العقائدي.

وتشكّل آراء القدرية الأوائل، والمعتزلة خصوصاً في مبدئها حول المنزلة بين المنزلتين، الصيغة الفكرية الجديدة لمعارضة أدلجة التكفير السياسية العقائدية. ومن حيث أهميتها التاريخية، تظهر كنفي بخلقها مقدمة بلورة الاتجاه المعتزلي العقلاني. أي أنها أظهرت في ممارسة التقييم إمكانية الاستقلالية المشروعة والأحكام العقلية المتباينة ورفض الإجماع كمقياس للحقيقة. رغم عدم تجانس هذا المبدأ على الدوام، بفعل تدخل الدولة وثقل المصالح الأيديولوجية[9]. إلا أن ما هو جوهري هنا يقوم في أن المهمة قد أنجزت بخلق المبدأ المجرد! الذي سيشكل التأويل الباطني الصيغة المتطرفة و«السرية» له. بمعنى أنه فسح المجال أمام التباين اللامتناهي في الأطروحات الفكرية، دون أن يعطي لأيّ منها هيئة احتكار الحقيقة، التي ستدفعها المتصوفة «المتطرفة» إلى درجتها القصوى، بإزالة التكفير من أطروحاتها، وبطرحها مفاهيم الإلهام والوحي كبديل في «تجربة» الصوفي الذوقية.

إلا أن التراث السابق يكشف عما سيسمى لاحقاً بأهل السنة والجماعة، الذي خلق بدوره أدواته وتقييماته الخاصة به وبمعارضيه. ومن الصعب أن نحصر، كما هو الحال بالنسبة للاتجاهات السابقة (بما في ذلك الفلسفة والتصوف، وإن بصورة مباينة جداً عن الآخريات) في إطار موحد. إذ نقف هنا أمام تنوع وتطور أطروحاته التقييمية التي تتوزعها أطر الإتهام، والمدح المؤدلج، العقلنة المؤدلجة، والموضوعية وكذلك عقلانية الجدل الفكرية. ولم تكن هذه الحصيلة نتاج ميدان ما محدد بقدر ما أنها كانت نتاج تطور العلوم الناشئة آنذاك وصراعات القوى السياسية والفكرية. ولم تشمل صيغ الأطر الآنفة الذكر، في الكثير من تجلياتها، أهل السنة والجماعة، بل والأطراف الأخرى المتمخضّة عن عملية تطور الوعي الثقافي للقرون الثلاثة الأولى من

تاريخ الخلاف.

وقد حققت البدايات الأولى المتعلقة بالشعر والنحو، الأدب والبيان، وفي مرتبته القرآن (التفسير والقراءات) والحديث، وبالتالي الفقه وأصوله وفروعه، والجدل والخلافيات فيه، أساليب وأنماط تقييمية غاية في الأهمية والتنوع. تطورت تدريجيا بفعل مادتها بوادر العلمية والموضوعية، التي كانت تجري في صراع خفي وجلي ضد صيغ الاتهام الأولية والمباشرة والشعورية.

فقد رافق الاهتمام الأولي بالشعر واللغة والنحو والأخبار التي حدد أهميتها التطور الاجتماعي ـ سياسي ومتطلبات الصراع الحضاري والبواعث الدينية والإيديولوجية، بروز القيم الفنية الجمالية، أي صياغة أسلوب التعامل مع المادة المدروسة على أساس تقييمها الفني الجمالي، مما حدى في تطوره وتضيقه، اللاحق على مختلف الجوانب الفكرية، بما في ذلك دراسات النصوص المقدسة إلى البحث فيها، رغم الطابع الإيديولوجي لبعضها، عن قوة البيان والبلاغة والبديع وغيرها من القيم الفنية الجمالية ـ اللغوية، مما جعلها جزءاً من عالم الحضارة الثقافي. أي أنه فسح المجال واسعاً أمام حرية الفكر وتعمقه.

فالكتب الأدبية ـ التاريخية للجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وأبي فرج الأصفهاني (ت ـ ٣٥٦هـ) على سبيل المثال، كان لابد وأن تخلق وتستثير في الوعي السياسي والجمالي والفني الأدبي، قيم محاربة الدوغمائية والجمود والتقليدية، بل وروح العدائية والاتهام بفعل تسامي الجميل والبديع فيها، وبفعل تلك الذخيرة الهائلة من القيم الدنيوية الرفيعة. وأدى تطور الأدب مع قواعد اللغة وفروعها إلى تطوير الأحكام المنطقية وبروز التقييم المنطقي، بفعل موضوع المادة ذاتها. وعلى الرغم من أن الدراسات اللغوية والشعرية الأولى لم تكن مجردة عن عالم الموضوع الديني، كما هو واضح في شخصيات الإمام أبو عمرو بن العلاء (ت ١٤٥هـ) والخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ) ويحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ) وأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش (٢١٥هـ) وعبد الملك

ابن قريب الأصمعي (ت ٢١٦هـ) وأبي بكر عثمان بن محمد المازني (٢٣٦هـ) وغيرهم. بل لم يكن بإمكانها أن تتجرد عنه بفعل الوحدة التاريخية العضوية بين القرآن واللغة العربية آنذاك، والمهمات الجديدة في استيعاب المصدر الروحي للحضارة الجديدة.

لقد اشترك الشعر والأخبار التاريخية والنوادر في استيعاب النص الديني، وبذلك أصبح هو الآخر لغوياً في ميدان الوعي اللغوي والنحوي. أي أنه أخذ يتمنطق. وقد أدرك الدارسون منذ وقت مبكر العلاقة الوثيقة بين اللغة والمنطق. ولهذا ظهرت تلك الصياغة الدقيقة والقائلة بأن النحو هو منطق العرب (المنطق=الكلام) ولم يبق المنطق أسير ميدان ماىحدد مازال قد تغلغل في الوعي المجرد والدراسات اللغوية. آنذاك أصبح أحد العناصر الجوهرية التي أخذت تبلور الذهنية الدراسية والتحليلية. وبالتالي صياغة التقييمات التي من الصعب أن تتجاهل المنطقية في أحكامها. إلا أن هذه العملية لاتعني نفي إمكانية اللاعقلانية واللامنطقية. إنها مجرد تشير إلى تلك المقدمات اللامرئية، لكن الجوهيرية في تثوير الوعي التقييمي، الذي مازالت ترافقه وتجري معه التقليدية الصارمة وإطلاقية النص وثقل التقليد. إلا أنها شأن أي ظاهرة أخرى كانت تحمل في ذاتها بذور تحطيمها، أو على الأقل، تلك البذور التي كان لابد من أن تبرز وتتطور بصورة تدريجية مع تطور جوانب الحياة الاجتماـ فكرية والسياسية. فالاهتمام الأولي والمفرط، والضروري تاريخياً، فيما سيسمى لاحقاً بالقراءات ومن ثم التفسير بوصفهما أجزاء علوم القرآن، أول مادفعت إلى المقدمة في تعاملها مع المادة أسلوب التواتر والإسناد. فالقراءات السبع الأساسية وكذلك علوم الحديث، استندت من حيث الجوهر إلى التواتر بأداتها رغم كل التعقيدات التي ستثيرها هذه القضية لاحقاً، خصوصاً في مجال ارتباطها بتطور الدراسات اللغوية والنحوية والصراعات الفكرية النظرية في مختلف الميادين. إلا أن ما هو جوهري بالنسبة لنا هنا، هو ملاحظة استبداد التقييم الإسنادي.

ولم تكن هذه العملية والأسلوب سلباً على الدوام. على العكس. إنها

جمّعت في «عالمها السلبي» بعض عناصر الدقة العلمية في التعامل مع الأثر التاريخي. فالمعرفة الضرورية للناسخ والمنسوخ، على سبيل المثال قد استثارت حفيظة الذاكرة التاريخية للدرجة التي أرهقت الفقهاء في وقت لاحق، مما حدى بالزهري (ت هـ) إلى أن يقول: أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله من منسوخه. ومهما يكن من الأمر، فإن الإعياء لم يقف دون إنجاز شوط هائل الشأن في تطوير قواعد الدقة في الإسناد، الذي شكلّ مقدمة ضرورية، في تاريخيتها وفكريتها من أجل بناء الأحكام التقييمية اللاحقة. أي كان ينبغي تنظيف الساحة أولاً من أجل وضع الأساس. وبغض النظر عن أن هذه المهمة لم تنجز بصورة كاملة، ولم يكن بإمكانها أن تنجز، وهي مازالت في حيز الدراسة المعاصرة، إلا أنها بوضعها أسس التشديد الأقصى في دراسة شخصيات الإسناد، قد صاغت مفاهيم الموقف التاريخي ـ العلمي ـ الأخلاقي، الذي ستجسده المفاهيم التقييمية لعلم الحديث كالصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والغريب. أي أن الاستبداد الإسنادي الذي ولعت به في بداية الأمر المدرسة الحجازية (مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، عبد الله بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) ثم ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، والذي أصبح جزءاً لايتجزأ من العقلية التقليدية، لم يكن يتعارض في بعض جوانبه مع المدرسة العراقية. إلا أن مايبدو مشترك في جوانبه الظاهرية، قد أدى إلى نتائج متعارضة، أو، على الأقل غاية في التباين من حيث تأثيرها العقلي ـ الفكري اللاحق في مجال علم الحديث والفقه، الجدل والخلافيات وعلم الكلام. فأبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) ممثل المدرسة العراقية البارز، على سبيل المثال، يبرز في مظهره الخارجي في الموقف المتشدد تجاه رواة الحديث، أشد تطرفاً من ممثلي المدرسة الحجازية. فالروايات التاريخية تورد عنه تشدده المفرط، الذي جعله لايدخل في استعمالاته سوى بضعة عشرات (بل يقال: إنه حفظ سبعة عشر حديثاً فقط) على خلاف الممثل البارز للمدرسة الحجازية أحمد بن حنبل، الذي حفظ كما يقال خمسين ألف حديث. ولكن في الوقت الذي تبرز في الاتجاه الأول، من

حيث الجوهر، وحدة الحقيقة والدقة التاريخية والحكم الحسي ـ الحقوقي، تبرز في جوهر الثاني، أهمية الحديث الدينية ـ الأخلاقية الموثقة إسنادياً. وبما أن كل شيء عرضة للتغيير، وإن السعي نحو الوحدة والتجزئة هي العملية المطلقة لكل ما في الوجود، فإن علم الحديث لم يكن بإمكانه ألا يواجه مصيره المتغير في هذه الحركة، أي وحدة التجزئة وتجزئة الوحدة والتي ستظهر في مفهوم النقل والعقل ووحدة المعقول والمنقول، الذي سيخلق بدوره عالم تقييماته الخاصة.

ومايثير اهتماماً، من الناحية التاريخية، الدرجات الأولى من التقييمات التي ارتبطت بصيرورة المفاهيم والأحكام الفقهية بفعل علاقتها المباشرة واللامباشرة بعالم التقييمات السابقة، الذي أفرزه الصراع السياسي الأول في الخلافة الناشئة. إلا أن الاختلاف النوعي يقوم الآن في إدخال العقل كحاكم جديد معترف به من قبل القوى المتصارعة، مما أعطى «للثورة والثورة المضادة» أسلحتها المتكافئة.

فبغض النظر عن الاستمرارية الجديدة لمفهوم وممارسة التكفير القديمة، إلا أن نوعيتها الجديدة تقوم في استنادها لا إلى الأحكام العقائدية ـ النفسية والحزبية، بل إلى أحكام الحقوق المعقلنة، ولكن ليس بوصفها وجوداً قائماً له تقليديته التاريخية فحسب، بل وبفعل الصياغة الحقوقية المتطورة التي رافقت صيرورة عناصر الدولة في كل من الاقتصاد والسياسة والحقوق والأخلاق والفكر.. إلخ. أي ذلك التشّعب المعقد الذي سيلتف حول واقعية تدويل الأخلاق ومثالية أخلقة الدولة.

فالفقه المستند إلى تقليد الإسناد النقلي الصارم في الحديث وعقلية النص القرآني المطلق، كان لابد وأن يبلور أحكام التقييم الواقعية في صياغة شرعية التكفير وإباحة الدماء، الصيغة التي ستظل ترهق مفكّري الخلافة وشخصياتها الكبرى، تماماً كما في أية منظومة سياسية ـ اجتماعية مازالت الدولة قائمة. ومن الناحية التاريخية لايتحملّ الفقهاء لحالهم مسؤولية حمل خاتم الظلامية، بقدر ما أنه ارتبط بالموضوعات الاجتما ـ اقتصادية والسياسية

والأخلاقية المقنّنة لما يسمى بـ«أعمال المكلفين»، من «الحضر والندب والكراهة والإباحة». أي كل ما يتعلق **بالحرية الشخصية** ومحدوديتها. وهذا مايفسر لنا الصراع الذي لامساومة فيه بين فقه الفقهاء وتصوف المتصوفة. أي الصراع بين «الحقيقة» و«الشريعة»، وخروج المتصوفة من إطار العادي والمقنن إلى ميدان التجربة الخاصة.

وليس من الدقة إدانة التاريخ في أحد جوانبه. فالضيق المميز للفقه، هو مايميز عالم الحقوق ككل. أي إعلان الحرية من خلال تقنينها. والفقه في تاريخيته لم يتعد حدود ما هو مميز له. وبهذا المعنى، فإنه قد أبدع أيضا قوته الهائلة في صياغة مفاهيم وأساليب **التحديد الدقيق والترجيح** (الأدلة المستندة إلى الدراسات اللغوية للنصوص واقعية مجرياتها التاريخية)، **المنطقية و العقلانية و البحث عن الحقيقة الملموسة**. ولم يمكن أن يجري كل ذلك بمعزل عن تطوير **شرعية الصراع الفكري**، بما في ذلك في الفقه، التي ستتأطر في «علم» خاص هو الجدل والخلافيات. فالنظر في الأدلة الشرعية، بوصفه مضمون هذا العلم رغم استناده، بفعل التاريخية الآنفة الذكر، في بداية أمره إلى الأدلة الشرعية الأساسية (الكتاب والسنة وفي وقت لاحق الإجماع إضافة إلى القياس) إلا أنه كان يجري شأن الاتجاهات العامة في العلوم الأخرى، بين تيارات متباينة ومتعارضة وذات توجهات وقواعد خاصة بها. ففي النحو واللغة تظهر أمامنا المدرسة البصرية والكوفية، وفي الحديث المدرسة الحجازية والعراقية، وفي الفقه طريقة أهل الحديث وأصحاب الرأي والقياس (رغم وجود مدارس لها خصوصيتها الفريدة، كالمدرسة الشيعية والخوارجية والمذهب الظاهري، إلا أنها تندرج في الإطار العام بين هذين الاتجاهين رغم بعض الاعتراضات التي لامجال لمناقشتها هنا).

بل إن التطور اللاحق، لم يقف عند حدود الاعتراف بالمدارس المتباينة وصراعاتها، ولذلك إسهام غاية في الأهمية لفهم ديناميكية التطور الروحي الفكري وعقلانية التوجه العام، وحرية الفكر الصراعية، بل وفي إبداع علم الجدل وآدابه كـ«علمنة» للواقع الآنف الذكر. العلم الذي أخذ على عاتقه

مهمة تقنين الجدل وآدابه، معرفة قواعد الحدود وآداب الاستدلال، أي تعليم كيفية الدفاع والهجوم الفكري، وتعليم الجدل الفكري الحر، المستند إلى قواعد المنطق، الذي لم يتفاد بفعل حريته الخاصة، تخطي حدوده بإدخال السفسطة والمغاليط.

بصيغة أخرى، إننا نقف أمام لوحة هائلة من التباين والتنوع والوحدة، التي بلورت جهاز تقييمي مناسب، لكي تنشىء على أساسه منظومة معايير النقد العلمي الموضوعي، الذي تشوبه نوازع العقائدية والإيديولوجية والمصلحية.. إلخ. أي كل تلك الإضافات الضرورية التي لايمكن للصراع الفكري أن يتخلى ويتخلص منها بصورة نهائية.

الحواشي:

---

(١) ابن قتيبة: كتاب الشعر والشعراء، المقدمة، باريس، ١٩٤٧ ، ص٤ .

(٢) إن تقييم «الورع المزيف» و«غياب الإيمان» يعكس في تاريخيته الملموسة آنذاك سلبية فاضحة. وفي الواقع أنه لم يفقد أهميته المعاصرة، بمعنى إدانة المزيف والازدواجية في الممارسة.

(٣) القرآن: سورة البقرة، الآية (٢٠٧).

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت (ب.ت) (دار إحياء التراث العربي)، تحقيق وتقديم هـ.ريتر الطبعة الثالثة، ص٤ .

(٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ الطبعة الأولى، ص٧٧ .

الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت (دار المعرفة)، ١٩٨٤ ، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج١ ، ص١٢٨ .

(٦) إن التكفير ليس صيغة مطلقة في كل الاتجاهات الخوارجية. إذ هناك استثناءات نسبية، كما هو الحال عند النجدية. وهذا مايطبق على الاتجاهات التي سيضعف أو حتى يضمحل فيها التكفير (المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة). بصيغة أخرى، نحن لانحدد هنا سوى الاتجاه العام لبداية وتطور ممارسة التقييم التي ظلت قائمة، رغم تحويراتها العديدة.

(٧) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٣ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج١، ص١٦١.

(٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص١٢٥.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه من اللاتاريخية النظر إلى التقية بوصفها نتاج وممارسة الحركات الشيعية فقط. فالتقية هي نتاج مجمل الصراع الاجتما ـ سياسي والعقائدي للقرن الأول الهجري. أي أن بذور وجذور التقية الأولية امتدت، في الواقع، في آراء وممارسات مختلف الحركات القائمة والمتعارضة آنذاك، من سنية وشيعية وخوارجية، رغم تباين مواقفها بما في ذلك بصدد قضية التقية فكراً وممارسة.

(٩) لقد تدخلت الدولة على الدوام في شؤون المفكرين. رغم أنها بتدخلها هذا لاتخلق منظومة فكرية. فالأخيرة هي حصيلة تطور عناصرها الخاصة، التي تعكس دون شك مصالح الموقف من السلطة. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن تدخل دائم للدورة في شؤون الفكر إلا أن المقصود الآن هو ذلك التدخل «السافر»، والذي بدوره، لايمكن أن يكون موضوع الإدانة على الدوام، في حالة تطابق القناعات الشخصية ومصلحة الدولة القائمة، أو نظامها السياسي، أو حتى مجرد قيادتها. فالقضية أوسع من أن تحصر بصورة وحيدة الجانب. ثم إن هذه العلاقة جوانبها العديدة في إطار تقييمنا التاريخي هنا. بمعنى التقييم التاريخي ـ العلمي، والتقييم السياسي، والفكري. مما لايستلزم بالضرورة تطابق هذه الأحكام، أو إهمال أحدها لحساب الآخر. فاللاتجانس المشار إليه آنفاً (موافقة المعتزلة، على سبيل المثال لأسلوب المأمون في إجراء «المحنة هو نتاج تداخلات الفكر والسياسة وتشعبات لاتحصى، أي اللاعقلانية والعقلانية (الفكرية والسياسية).

الفصل الثالث

وحدة الحقيقة «السياسية - العقائدية» والحقيقة المجردة

لقد شكلت حصيلة القرون الثلاثة الأولى لثقافة التقييم، تركيب عناصرها الجوهرية التي أخذت تقترب من مهمات الطرح الموضوعي. غير أن الموضوعية المجردة في عالم الصراع هو مجرد وهم. وقد أدرك ذلك مؤلفو كتب الملل والنحل، رغم كل الموضوعية الدقيقة التي ميزّت كتب الشخصيات الكبرى منهم الأشعري (ت ٣٢٤هـ) والبغدادي (ت ٤٢٩هـ) وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) والشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) وغيرهم.

فإذا كانت الموضوعية الصارمة تميز «مقالات» الأشعري، فالاتهام المؤدلج وعقلنة الجدل الفكري، مايميز «الفرق بين الفرق» للبغدادي، في حين تطغى عقلنة الجدل الفكري والدراسة المقارنة على «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم. أما «ملل ونحل» الشهرستاني فنموذج المثال الكلاسيكي للنصف الأول للقرن السادس الهجري للعقلانية والموضوعية الصارمة.

فالتسميات التي أعطاها المؤلفون لكتبهم، تعكس بصورة جزئية كل من

التطور التاريخي للمؤلفات ومضامينها، حسب التقييم الذي طرحناه. فالأشعري لايورد إلا مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أي الأطروحات التي مثلتها مختلف الاتجاهات الإسلامية، مما يعكس طابع الأطروحات الموضوعي لآراء المفكرين، حتى دون أن يعرّضها لانتقاد مباشر أو غير مباشر، إلا في حالات نادرة للغاية. بمعنى أنه لم يؤلف حسب «ناموس» التعصب العقائدي. على العكس، إنه أدخلهم جميعاً في حضيرة الإسلاميين والمصلين بينما تعكس تسمية البغدادي لمؤلفه: الفرق بين الفرق، محاولة التصنيف الانتقادية، أي الكشف عن التباين فيما بين الآراء مع إعارة الاهتمام المتزايد لدور الصراع الفكري ـ العقائدي. فالبغدادي يصوغ موضوعية، آراء المفكرين ويدافع عن الصيغة الفعلية لحقيقة وموقف المفكر ذاته، بما في ذلك المعارضين له، من أجل كشف موضوعية، أي حقيقة فكرة المفكر، وبالتالي إمكانية انتقادها لانتقاد ما هو منسوب لها، كما فعل على سبيل المثال لا الحصر، اتجاه آراء الكعبي (ت ٣١٧هـ) في (مقالاته عن المعتزلة)[١]. أو في ترديده بين حين وآخر على أن «الصحيح ماقال عنهم شيخنا أبو الحسن الأشعري»[٢]. أما ابن حزم، فإنه يورد في تسمية كتابه إلى جانب الفصل في الملل والأهواء والنحل. أي وحدة الطرح العلمي الوثيق ونقده الجدلي والعقائدي. أما ملل ونحل الشهرستاني، فهي الاستعادة الجديدة لمقالات الأشعري، مع اختزال العلمية والجدلية في الطرح الموضوعي[٣].

غير أن التقييم الآنف الذكر، ليس مطلقاً، لكنه في الإطار العام يبقى صحيحاً. بمعنى، أننا نستطيع رؤية بعض صيغ وأساليب التقييم المؤدلج حتى عند الشهرستاني. وذلك لايعكس في الواقع «روح» الشهرستاني ذاته في الملل والنحل، بقدر ما أنه تعبير عن استمرارية الكليشات التقليدية التي كانت ضرورية من أجل إعطاء صفة «الشرعية» العامة، التي لاتعني «انتهازية» المؤلفين في تضمينها كتبهم، بقدر ما أنها نتاج ما أطلقنا عليه مفهوم وحدة الحقيقة السياسية ـ العقائدية والحقيقة المجردة (العلمية ـ الموضوعية). وذلك مايمكن تبينه على أساس دراسة الوجهين الأساسيين لهذه العملية التقييمية.

أي رؤية أسباب ظهور المدارس والاتجاهات الفكرية، تصنيفها وتقييم أطروحاتها.

فالبحث الأشعري يفتقد لروح التعصب، بل أنه يغيب غياباً شبه كلي، للدرجة التي يقيّد نفسه بها منذ اللحظات الأولى، عندما يصوغ أسباب وغاية التأليف. فالتأليف لم يعد ينهج مهمة الإدانة والتشويه واالتعصب العقائدي، على العكس، إنه ينبغي أن يزيل كل ذلك من أجل «معرفة الديانات والتمييز بينها»[٤]. وبما أن ذلك غير ممكن، حسبما يعتقد الأشعري، دون «معرفة المذاهب والمقالات»فإنه يبدأ بها، من أجل أن يصور الحقيقة كما هي.

فالشخصيات والمؤلفات التي كتبت قبله كالحسين بن علي الكرابيسي (ت ٢٤٨هـ)، واليمان بن رباب (ت.هـ)، وعمر بن شداد - زرقان (ت ٢٩٨هـ)، وأبي القاسم البلخي (عبد الله أحمد بن محمود الكعبي) (ت ٣١٧هـ)، تتميز بالتقصير والمغالطة بصدد المعارضين. أي تضمنها للكذب والافتراء المتعمد في الرواية، التي تضع نصب أعينها هدف «التشنيع على من يخالفه» بينما تميز الآخر بعدم «تقصي» القول، أو ماندعوه الآن بانعدام الدقة والموضوعية في حين كان القسم الآخر «يضيف إلى قول مخالفيه مايظن أن الحجة تلزمهم به»[٥]. وهنا تنكشف دقة التصوير الأشعري في انتقاده للصيغ الإيديولوجية - العقائدية السابقة، التي كانت تسير في الواقع، نحو استنفاذ طاقاتها. أي أن التطور اللاحق أخذ يبرز أكثر فأكثر أهمية الحقيقة كما هي. بمعنى إزالة مدح الذات المزيف، الذي لايمكن أن يغني تطور الحقيقة في غمار الجدل الفكري. وهذا مايبرز بوضوح في الفكرة - الممارسة التي انتقدها الأشعري، والتي صاغها بعبارة «ما يظن أن الحجة تلزمهم به. لقد أراد الأشعري القول، بأن أية حجة مبنية على أساس تزييف أقوال الآخرين (الخصم) لايمكن إلزامهم بها. إنه جهد ضائع من وجهة نظر الممارسة الفكرية - التاريخية، وليست بعلمية ولا أخلاقية من وجهة نظر الحقيقة، أو ماصاغه الأشعري بكلمات: «ليس هذا سبيل الربانيين ولاسبيل الفطناء المميزين»[٦].

ولايمكن النظر إلى هذا التقييم الموضوعي ذو النزعة العلمية ـ الأخلاقية بمعزل عن تطور الأشعري في أحضان المعتزلة والأدوات العلمية للبحث التي بلورها تطور الثقافة في القرون الثلاثة السابقة له. لقد أنجز الأشعري هذه المهمة على أفضل وجه. ولم يعد هناك من يشك في دقة وصحة وموضوعية «مقالات الإسلاميين واختلافاتهم»، كما طرحها هو، بحيث تحول كتابه لاحقاً، إلى جانب الكتب الأخرى، إلى مصدر موثوق لايقدر بثمن ولايمكن الاستغناء عنه في دراسة وتقييم المدارس الفكرية الإسلامية. إنه صاغ المقدمة الضرورية، التي سيكون من الممكن تطويرها لاحقاً. المهمة التي سينجزها ابن حزم، وبصورة أكثر منهجية ودقة الشهرستاني.

فالبغدادي ظل أسير «المقالات»، بمعنى دورانه في إطار الاتجاهات والمدارس الإسلامية، دون أن يتعدى حدودها. إلا أن البغدادي سيقدم الكثير من الملاحظات القيمة بصدد العلاقة الوثيقة بين المدارس المدروسة والاتجاهات اللاإسلامية (الزرادشتية، المانوية، المزدكية، اليهودية، النصرانية، البراهمة، والفلسفات الإغريقية والشرقية، ومادعاه بعلوم العرب، أي المعارف «الجاهلية»... إلخ).

ولم يكن ذلك بمعزل عن المهمة التي طرحها أمام نفسه، بوصفها محاولة تفسير الخبر المأثور عن النبي محمد، حول افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة (أهل السنة والجماعة). أي لم يكن جلّ اهتمامه، سوى الدفاع، في نهاية المطاف، عن أهل السنة والجماعة، التي سيفرد لها فصلاً خاصاً مليئاً بالإعجاب والثقة. إلا أن ذلك لم يعن غياب المحاولة الجديدة، العلمية في الكشف عن خصوصيات المدارس الإسلامية، وتصنيفها الجديد، الذي يدخل فيه اعتبار العقيدة الإيديولوجية بصورة فاعلة حسب شعار «ليهلك من هلك عن بينة، ويحيا من يحيا عن بينة»(7). أي محاولة كشف الصلة والتأثير المتبادل في الآراء، التي ستصبح موضوع جدل ومناقشة ابن حزم. المحاولة الجديدة، التي جمعت في كلّ واحد إنجاز الأشعري والبغدادي، لكن برفعه إلى مصاف الجدل الرفيع. أي وحدة

الهجوم العنيف والدقة الموضوعية[٨] التي تتوافق لحد ـ ما مع شخصيته، التي جمعت في إحدى مراحلها رتبة الوزارة وممارسة الزهد.

فابن حزم لايقف بالضد من الإسهاب والإطناب المميز للكثير من المؤلفات، التي استعملت الأغاليط والشغب، الذي أثار سوء الفهم، دون أن يولد قناعات علمية دقيقة عن هذه المدارس (يمكن هنا تشخيص الأشعري). أما الصيغة المعاكسة، أي الاختصار الشديد، الذي ترك جانباً وأهمل قوة «معارضات أصحاب المقالات» (يمكن الإشارة هنا للبغدادي)، والتي اعتبرها ابن حزم فاقدة للإنصاف تجاه النفس، لأنه لم يكشف عن حقائق هذه المدارس وخفاياها، قوتها وضعفها حتى النهاية. ومن جهة أخرى، إنه «ظلم للخصم» في حالة عدم إيفائه «حق اعتراضه»[٩]. فما يثير ابن حزم، هو البحث عن الحقيقة، ولكن في الجدل أو فيما يدعوه بالبراهين المستندة إلى المقدمات الحسية، أو الراجعة إلى الحس. بمعنى ضرورة استناد منهجية الجدل في دراسة هذه المدارس لأجل البرهنة على صحة أو خطل المقدمات النظرية لكلا الطرفين. ولقد ولع ابن حزم بهذه المنهجية للدرجة التي لم يناقش فيها ما هو مطروح في كتابات وآراء الآخرين، بل وما لم يقله أحد، أو حسب عبارته «ما لايعلم أن أحداً قاله»، بل ومما يتوقع أن يثار في مجرى الجدل. أنه يستثير مافي مستودع خياله وعقله الجدالي من أجل تتبعها. ولايمكن هنا إلاّ أن نثمّن فيه هذا السعي الجدالي المرهف الحساسية والقوة.

أما بشخصية الشهرستاني فإننا نقف أمام حالة مغايرة ومكملّة في الوقت نفسه لابن حزم، فيما لو نظرنا إلى الظاهرة من زاوية بلورة وتطور تقاليد الملل والنحل الإسلامية. فالشهرستاني، لم يطرح مهمة التمييز بين الديانات من أجل معرفتها، ولم يختط لنفسه شعار الدفاع عن إسلام أهل السنة والجماعة، ولا البحث عن الحقيقة من خلال الجدل، بل التأمل العقلي للتاريخي، ووعي الذات التاريخي من خلال العقل. أو حسبما سيقول هو: «سيجمع في كتابه ماتديّن به المتدينون، وما انتحله المتحلون»، أي كافة الاتجاهات الفكرية الدينية واللادينية. كل ذلك «عبرة لمن استبصر، واستبصار لمن اعتبر»[١٠].

فالمعرفة ذاتها تصبح سيدة الموقف، رغم التوفيق الذي ينسبه الشهرستاني إلى الله في مطالعته الكتب من كل شاكلة وطراز. فإن ما يقتنصه لم يعد «حقائق الربانيين»، ولافرق الفرق الناجية التي لايزلّ بها القدم، ولافوران الجدل المتعطش لحقيقة القناعة الذاتية بل واقتناص «أوانس الحقيقة»[١١].

غير أن اقتناص أوانس الحقيقة، لم تكن من خصائص الشهرستاني وحده، دون أن يكون التطور التاريخي للمعرفة قد كدسّ مايصبح معه بالإمكان، عملية الفرز والتصنيف التجريدية، وإفراز ما هو جوهري وأساسي. فعندما يفرد الشهرستاني، على سبيل المثال، مايدعوه بالمتأخرة من فلاسفة الإسلام، بحثا خاصا، فإنه يهمل الأغلبية الساحقة من الفلاسفة والمفكرين ليتكمل حول ابن سينا بوصفة «علامة القوم» الارسطيين، لما انفرد به من الدقة والعمق بحيث يمكن الاستغناء عن التطرقّ للآخرين[١٢]. وبغض النظر عن مدى دقة تحليل وحكم الشهرستاني بهذا الصدد، فإن ماهو جوهري في مجال رؤية تطور الأحكام التقييمية، هو أن الشهرستاني لم يكن بإمكانه أن يقدم هذا الحكم دون الاستناد إلى إمكانية المقارنة والتفاضل بين التكديس الهائل للشخصيات المعرفية ـ الفلسفية الكبرى، التي يمكن أن يأخذ عينّة منها ليضعها تحت مبضع مجهره الخاص. ذلك التكديس التقييمي، الذي ابتدأ منذ نشأة العلوم العربية الإسلامية (اللغوية والقرآنية) حتى الأشكال الأكثر تجريداً كالكلام والفلسفة.

غير أن المحك الحقيقي لمعرفة مدى وميدان تطور الأحكام التقييمية في الأدب المللي ـ النحلي، يقوم أساساً في كيفية تعاملها ودراستها أسباب نشوء الاتجاهات المدرسية ومن ثم تصنيفها وتحديد هويتها وصلاتها المعرفية والاجتما ـ سياسية. فعندما «يحلل» الأشعري واقع ظهور الاتجاهات الفكرية والمدارس الإسلامية، فإنه يربطه بالدوافع والأسباب السياسية أساساً، رغم أن هذه الخلافات كانت تحمل، وإن بصورة جنينية، بعض الاتجاهات العقائدية، إلا أنها كانت ضامرة للدرجة التي لم يلحظها أو لم يشأ الأشعري الكلام حولها، انطلاقاً من قناعاته الخاصة «بجمع الإسلام شملهم»[١٣].

والترتيب الذي يقدمه حول نشوء الخلافات الأولية، التي ارتبط بها نشوء هذه المدارس والاتجاهات يرتبط من حيث الجوهر بقضية السلطة (الإمامة، المبايعة، الشورى). ولهذا فهو يفرد ست مراحل للنزاعات وهي: الخلاف الأول، حول الإمامة بعد موت النبي محمد حيث حسم لصالح فكرة السيطرة القرشية. والخلاف الذي رافق عملية الردة. وخلاف مقتل عثمان. والخلاف حول مبايعة علي بن أبي طالب. والخلاف المرتبط بحروب الجمل وصفين. وأخيراً خلاف التحكيم[١٤].

إلا أن هذه الحيادية الصارمة في صياغتها العامة، تعكس كما أشرنا سابقاً، الصيغة الجديدة التي التزمها الأشعري في تقييمه المتساهل اللامتعصب، والتي عوضّت غياب التفسير السببي الجدلي. إنها أزالت ذلك التحمّس الاتهامي المميز لصراعات الاتجاهات الأولية. وما هو جدير بالاهتمام أن الأطروحات الأشعرية، تفتقد افتقاداً كلياً للأدلجة «الحديثية»، التي سيضعها البغدادي في صدارة أطروحاته في محاولته تفسير نشوء هذه الحركات.

فقد استند البغدادي إلى الفكرة المؤدلجة وبعض تقاليد التعصب التي بلورها، بكل تناقضاتها، تطور الخلافة في القرون الثلاثة الأولى. أي محاولة وضع أساس «محمدي» مقدس لمحاربة الأفكار المعادية في «تراثها التاريخي» للدولة ذاتها الخوارج والشيعة وعقلانيتها السافرة (المعتزلة) وهرطقيتها القوية (الغلاة). من هنا الجهد الإيديولوجي الموجه للبرهنة على صحة التنبؤ المحمدي، المستند إلى الحديث الموضوع والقائل بأن: «اليهود افترقت على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، والتي سيضاف لها لاحقاً» كلها في النار إلا ملة واحدة، أنا و أصحابي أو «إلا واحدة وهي الجماعة». ليس ذلك فحسب. بل ويورد البغدادي «قناعات» الآثار والأخبار النبوية والسلفية عن ذمّ المارقين (الخوارج) والمرجئة والقدرية بوصفها مجوس هذه الأمة. أي تلك الصيغة التي حددت بدورها الهيكلية «الحديدية» التي حاول بها وعي (تقاليد) التصنيف المللي ـ النحلي حشر المدارس والاتجاهات الإسلامية اللاحقة في ثلاث

وسبعين فرقة.

وقد لعبت هنا مواقف الشخصية الدراسة وأسلوبها ومدرستها والمرحلة الزمنية، دوراً حاسماً في حشر هذه الفرق. إلا أن ذلك يبقى في الإطار العام مجرد إحدى تضحيات «المنهجية المؤدلجة» التي أعاقت دون شك، تثوير الوعي التقييمي، إلا أنها لم تفعل في الواقع، سوى على إرهاف الذهن والخيال من أجل إيجاد مختلف الحلول، التي أغتنت مع تطور التصنيف المللي - النحلي بمضامين جديدة، أصبحت معها الهياكل المؤدلجة، هلامية المحتوى.

فبغض النظر عن أن البغدادي قد افرز بقوة أهمية التقييم الإيديولوجي، الذي لم يعره الأشعري أهمية جدية، إلا أن نظرته لواقعية تطور الخلافات، كانت أغنى وأكثر دقة مما عند الأشعري. أي أنه حاول أن يكشف عن التعددية والتنوع في الخلافات التاريخية. فهو لم يعد يحصرها في ميدان النزاع السياسي، بل ويضمّنها الصراعات الاجتما - اقتصادية والتشريعية والفكرية، رغم أنه لايسميها بالتسميات الآنفة الذكر، فهو يجزء الخلافات إلى أحد عشر خلافاً، مفارنة بالستة الأشعرية. حيث يسلسلها بالطريقة التالية: الخلاف حول موت النبي محمد، وحول موضع دفن النبي محمد، وحول الإمامة، وحول التوريث (حول فدك)، وحول مانعي وجوب الزكاة، وحول قتال الردة، والخلاف حول عثمان، والخلاف بشأن علي (حرب الجمل وصفين)، ثم الخلاف حول القدر والاستطاعة [معبد الجهني (ت. ٨٠هـ)، غيلان الدمشقي (ت٩٩ - ١٠١هـ)، الجعد بن درهم (ت١٢٤هـ)] واختلاف الخوارج بينها، وأخيراً الاعتزال[١٥].

أما ابن حزم، فإنه لايقدم جديداً مؤثراً، بقدر ما أنه يتشابه مع البغدادي من حيث صياغة الأدلجة التي تهمل استقلالية الفكر النسبية التي سيوجه الشهرستاني جلّ اهتمامه لها. وعلى الرغم من أن ابن حزم لايوجه اهتمامه، في دراسة قضايا الخلاف التي أدت إلى تنوع الفرق الإسلامية، سوى لتلك «الخارجة عن ديانة الإسلام»، أو مايدعوه البغدادي بالغلاة (أو الفرق اللاإسلامية)، فإنه لم يجد فيها سوى محاولة الفرس الشعوبية استعادة

السيطرة من جديد، من خلال تهديم الإسلام داخلياً[١٦]. أي الفكرة المطروحة آنذاك بالارتباط مع الصراع ضد الشعوبية[١٧]. وقد خصص ابن حزم كما يشير هو في (الفصل) كتاباً خاصاً في الرد عليها تحت عنوان: «النصائح النجية من الفضايح المخزية والقبايح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة»[١٨].

أما الشهرستاني فإنه يضعنا أمام منهجية جديدة، تأخذ على عاتقها ليس الإشارة الظاهرية لتسلسل واستمرارية الخلافات منذ البداية، بل والكيفية التي أدت بها إلى تشعّبها ومصادرها وممثليها[١٩]. أي أنه يحاول أن يربط كل تلك الخلفية السياسية والعقائدية والفكرية على أساس فكري جديد، بحيث يصبح التقييم الفلسفي العلمي، بالصيغة التي استوعبها الشهرستاني، بؤرته.

فالشهرستاني يقسمّ الخلافات، كالبغدادي إلى أحد عشر خلافاً. ويستند إلى الخبر المأثور عن «التنبؤ المحمدي» للفرق الذي يقدمه مع ذلك، بصيغة جديدة: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. «وليس هنا من معنى للسؤال عن مدى قناعة الشهرستاني بما أورده من الحديث. فالموتى لاتسأل عن ضمائرها. إلا أن المنطق والتحليل الحيين في آراء الشهرستاني، تجعل من استناده إلى ما «عرفه بالسمع»، كما يقول هو عن الحديث الآنف الذكر، مجرد أسلوب تقليدي عادي، يمكن تجاوزه أو ابقاؤه دون أن يعرقل الديناميكية الفعالة في اكتشاف الأسباب الفعلية والتحليل المنطقي لما حدث من تمايز الفرق، وبالتالي تقييمها الجديد.

فالفرقة الناجية، ليست هي السلفية الخالصة، أو أي شكل من أشكال السلفية. اي أنها لاتبنى على أساس الانتماء الاسمي للتراث المحمدي، بقدر مايحددها المضمون المنطقي لحقيقة الآراء، إذ الحق كما يقول الشهرستاني: «يمكن أن يخرج من قضيتين متقابلتين بوصفه حقاً واحداً. أي أن الفرقة

الناجية ليست إلا الفرقة التي يحددها معيار المنطق في القضايا. إذ لايمكن من الناحية المنطقية (والشهرستاني يطبق قواعد المنطق الأرسطي بتجانس، في حدود قضاياه اللغوية الشكلية)، أن «يكون قضيتان متقابلتان على شرائع التقابل إلا وأن تقتسما الصدق والكذب»[٢٠]. أي أن الحقيقة لابد وأن تكون في أحد الطرفين. ففي «أصول المعقولات» ، كما يقول الشهرستاني، من غير الممكن الحكم على المتخاصمين المتضادين، بأنهما محقان صادقان[٢١]. ومن هنا، فإن الصيغ القرآنية والأحاديث النبوية، تصبح توابع للحكم المنطقي. بمعنى أنه يمنطقها ففي واقع الأمر ماذا يعني مضمون الحديثين اللذين يوردهما الشهرستاني، من أنه «لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة» و«لاتجتمع أمتي على ضلالة» على أساس الخلفية المنطقية السابقة؟ إن لم يعنيا بأن الصراع بين الأفكار لابد وأن يجعل من بعضها هو الحق (أي المنطقي)، الذي لايمكن بدوره أن يتطابق والضلالة؟ أي أن الأمم لايمكن أن تجتمع على ضلالة مازال الحكم المنطقي هو القائم، والحكم المنطقي لايمكنه أن يزول مازال هناك من يدافع عنه. بل أن الحديث الأنف الذكر يصبح الصيغة الدينية للتفاؤلية المنطقية.

ولايتعارض هذا من حيث الجوهر مع «التشاؤمية» المعرفية التي أبدعها العقل منذ بداياته الأولية. فالتناقض ههنا بين المنظومة التقليدية، أو بصورة أدق بين الهيكلية التقليدية للصيغ والمنطلقات الدينية والميتافيزيقية الدينية وبين المضامين الجديدة للأحكام العقلية والمنطقية. والشهرستاني يكشف عن ذلك في عبارته حول أن: «أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس، ومصدرها «استبداده بالرأي في مقابلة النص»[٢٢]. وفيما لو طرحنا جانبا «القصة» الدينية بصيغتها الإسلامية، فليست هذه الصياغة من حيث الجوهر، سوى التعبير القهري عن التجريد الذي أخضعه الشهرستاني لحصيلة الصراع الاجتماـ سياسي والفكري خصوصاً لثقافة القرون الخمس السابقة، ومجمل الحصيلة العلمية لدراساته ثقافات الأمم الأخرى.

فالتعمّق في دراسة ظواهر التباين الفكري، لم يعد محصوراً في مرحلة

تاريخية محددة. إذ أصبح الأفق الحضاري أوسع من أن يحدده شخصية أو حالة تاريخية عاصفة أو حتى انعطاف حاسم في التاريخ. فالشهرستاني يجرّد تاريخ الفكر الإسلامي وصراعاته عن ربطه بشخصية الإسلام المركزية: النبي محمد وعن لواحق المجريات بعد موته. إنه يضع اتجاهاً شاملاً يصبح فيه صراع الأفكار والاتجاهات داخل حضارة الخلافة «حتمياً» أو أن التاريخ يعيد نفسه من جديد، ولكن على أسس أرفع، عندها يصبح مسار الأمة الإسلامية شكلاً جديداً لاتجاه قديم.

فالأمة الإسلامية ستسلك سبل الأمم السابقة، حسب الحديث الموضوع، «حذو القذة بالقذة (ريش السهم) والنعل بالنعل». ولهذا السبب سيصبح من الممكن أن تنسب إلى النبي محمد كلمات: **«القدرية مجوس هذه الأمة»** و**«المشبه يهود هذه الأمة»** و**«الروافض نصارى هذه الأمة»**. والقضية هنا، ليست في إدانة الاتجاهات المناهضة لأهل السنة والجماعة، بقدر ما أنها تكشف عن «التطرف» العقلي في تضخيم بعض جوانب الظواهر الفكرية والسياسية، التي أبرزها تطور الخلافة التاريخي، والتي يشير إليها الشهرستاني بدقة. إلا أن محاولته البحث عن مصدرها الأولي عند تخوم صراع «الرأي بالنص» ليست إلا الصيغة الإسلامية لمحاولة كشف الديناميكية الداخلية للصراع الفكري - الاجتماعي، الذي يقدمه الشهرستاني بوصفه صراعاً «أزلياً»، أو في أفضل الأحوال إنه موجود ما وجدت الخليقة. وهذا ماسيعطي للشهرستاني إمكانية المحاولة الجريئة في الكشف عن «النموذجي» في التاريخ الفكري وعن التطابق، إن أمكن القول بين المنطقي والتاريخي، بفكرة «انحصار الشبهات» ومضمونها الواحد عند جميع الشعوب والأمم منذ ظهور «إبليس» حتى الفترة المعاصرة له. أي القضايا الجوهرية الفكرية، التي أثيرت حول معنى الوجود والحكمة فيه وهل الإنسان حر أم مرتبط بالمشيئة الإلهية، وإذا كان مرتبطاً بها فما معنى الحكمة في امتحانه مازال الله يعرف كل ذلك مسبقاً، أي ما معنى تكليفه وهل هناك ضرورة في ذلك، ولماذا خلق الخير والشر وهل هما مرتبطان بالله أم بالإنسان، وما معنى ارتباطهما مازال الله عالماً بكل ذلك مسبقاً، وهل

يستحق كل ذلك ياترى ضرورة الثواب والعقاب، ومالحكمة في هذا الثواب والعقاب والجنة والنار والموت والانتظار، بل أليس من الأفضل، في حالة وجود الله أن يهلك كل ما هو موجود، أو أن يبقي العالم على نظام الخير المطلق، دون مزجه بالشر؟ تلك الأسئلة الجوهرية التي رافقت الفكر الفلسفي والأخلاقي التي حاول الشهرستاني تتبعها في تطورها وملموسيتها «الإسلامية». لقد سعى للكشف عن أن تاريخ نشوء الأفكار والمدارس الفكرية هو العملية التكرارية المتطورة للفكر ذاته.

ولايعني ذلك من حيث الجوهر، في محاولة الشهرستاني الآنفة الذكر، سوى الكشف عن مبدأ أعلى يحكم تطور الفكرة ذاتها، والذي يصوغه في مبدأ «صراع الرأي والنص». إلا أننا، في هذه المحاولة، لانرى في الواقع سوى انعكاس المبدأ الواقعي الذي ساد تطور الفكر الإسلامي ذاته. فالرأي والنص هو صراع مايحصره الشهرستاني في مفهوم الملل، أي الأديان والأفكار التي نشأت بالإرتباط معها في ظل الثقافات المتأثرة به، وبصورة أدق الثقافة الإسلامية. إذ بأي معنى يمكن تطبيق صراع الرأي والنص في ميدان الفلسفة الإغريقية التي يفرد لها الشهرستاني فصولاً موسعة؟

فالتطور الفكري لايمكنه أن يكون بهذا المعنى، بما في ذلك نشوء الفرق، بدعة قابلة للاتهام والرفض. إنها تصبح النتاج الطبيعي، بل الحتمي. «فالشبهات التي وقعت في آخر الزمان»، أي المعاصرة للشهرستاني هي «بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان»[٢٣]. وبغض النظر عن اتهام الشهرستاني لهذه الظاهرة سلباً، فإن الإيجابي فيها يقوم في محاولته البرهنة على موضوعية وحتمية التطور الفكري. فالفكر لايمكنه أن يقف عند حد. أي أنها لاتنطبق على فكرة معينة أو زمان معين أو نبي معين دون آخر. أي ليس هناك من جديد، وكل جديد هو قديم. ولايمكن أن نفهم حقيقة هذه الفكرة بوصفها قانونية التكرارية الخانقة، بل الحلزونية الجدلية، التي يأخذ الشهرستاني عينّة الثقافة الإسلامية كمثال لها.

فإذا كان من الصعب علينا، كما يقول الشهرستاني أن نرى هذه الحقيقة

الجلية في الثقافات السابقة بفعل قدمها، أو بفعل ضياع الكثير منها أو لجهلنا حيثيات معلوماتها، فإن مايكشفه لنا تراثنا الخاص منذ ظهور الدعوة الإسلامية حتى المرحلة المعاصرة له، هو واقعية هذه الظاهرة. بصيغة أخرى، إن الشهرستاني يجد في هذه التكرارية قانون يمكن تطبيقها على الجميع. وحالما يطبق الشهرستاني هذه الفكرة على الفرق الإسلامية ونشوئها، استناداً على مبدأ «صراع الرأي بالنص»، فإنه يضطر بفعل الآلية التقليدية لمناقشة الظاهرة، إلى أن يجد في الفرقة الخوارجية، الامتداد الطبيعي لما سيدعوه الأدب اللاحق، بـ«ذي الخويصرة»، الذي جادل النبي محمد بصدد مفهوم وممارسة الحق والعدالة. إلا أن الشهرستاني لايضع الخوارجي في إطار العزلة عن موضع الحقيقة، إذ تبرز فيه في آن واحد ظاهرة «حسن العقل وقبحه»[٢٤] والشهرستاني، في الواقع، لايقدم الأمثلة الأخرى، التي يستمد مادتها من الأحداث التاريخية ـ الفكرية الجدالية التي سجلها القرآن، والتي تشير إلى ظاهرة الجدل حول القدر والجبر. . . إلخ، إلاّ كمثال للجدالات الأولية التي ستظهر لاحقاً، مثال المنافقين الذين قالوا بعد معركة أحد: (لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا)[٢٥] بوصفها مثالاً للفكرة القدرية، و(لو شاء الله ماعبدنا من دونه من شيء)[٢٦] بوصفها مثالاً للفكرة الجبرية. أو الجدل حول ذات الله وصفاته. . . إلخ. أي الأفكار الجدالية الجنينية والأولية، التي لم تكن سوى اعتراضات تستند إلى «العقل البدائي». وهي مع ذلك كانت، كما يقول الشهرستاني «كالبذور، وظهرت منها الشبهات كالزروع»[٢٧]. بمعنى أنه ليس هناك من شيء يظهر عبثاً، وأن لكل ظاهرة أساسها وسببها الخاص.

لقد تتبع الشهرستاني الارتباط العضوي الدقيق للتاريخ والفكرة في أبسط تجلياتها، في مابدا له نموذجياً وجوهرياً فعندما يورد الشهرستاني «الخلافين الأولين» اللذين وقعا قبل موت النبي محمد، أي حول حادثة طلب النبي الدواة والقرطاس من أجل كتابة وصية لكي لايضلّوابعده والمنسوبة لعبد الله ابن عباس[٢٨]، التي أثارت النزاع، الذي ابتدأه، كما تورد الروايات، عمر ابن الخطاب ،انطلاقاً من أن «محمداً غلبه الوجع، وبالتالي حسبنا كتاب الله،

مما أدى به إلى إبعادهم عنه، بفعل عدم حبه النزاع أمامه) والخلاف الثاني حول تجهيز جيش أسامة ومرض النبي محمد المتزامن معه، فإن مايثير اهتمامه لاصحة أو عدم صحة، دقة أو عدم دقة هذه الخلافات والإمكانيات القائمة وراءها، بقدر مايثير اهتمامه نزع العصبية العقائدية من خلال النظر إلى هذه الخلافات بوصفها خلافات اجتهادية ذات علاقة بإقامة مراسيم الشرع وليس خلافات مؤثرة في الدين[٢٩]. أما الخلافات الأخرى التي يعددها الشهرستاني فهي تتطابق تقريباً مع ما طرحه البغدادي من حيث تسلسلها، أي الخلاف بصدد موت النبي محمد ودفنه وقضية الإمامة، التي يحدد الشهرستاني لها موقعاً جوهرياً في الخلافات بوصفها أعظم خلاف بين الأمة، إذ ماسلّ سيف في الإسلام، على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة في كل زمان[٣٠]. ثم الخلاف حول أمر فدك، وفي قتال مانعي الزكاة وقت الردة، وفي تخليف أبي بكر ثم قضية الشورى وأعمال عثمان ثم الخلافات المرتبطة مع صعود علي بن أبي طالب للسلطة ومعارك الجمل وصفين والنهروان وأخيراً انقسام الخلافات اللاحقة المتعلقة بقضايا السلطة والأفكار (الإمامة والأصول)[٣١].

أما الوجه الآخر لتتبع تطور التقييم النظري للاتجاهات والمدارس الفكرية في الخلافة، فإنه ممكن من خلال الكشف عن تلك التطورات الجوهيرية التي رافقت في مجراها كل تطور العملية المعقدة: انتقال وتحوّر وتطور المفاهيم الذي ميزّ وارتبط بنشوء «العلوم الإسلامية»، وبالخصوص العلم المللي ـ النحلي. فإذا كان تتبعنا لبعض الدراسات الأساسية في هذا الميدان قد كشف عن التنوع والتطور الملموس الذي لم يعد ينظر إلى الجذور الاجتماعية والتاريخية بل وبالاستقلالية النسبية للصراع الفكري، وحتميته، فإن التقييم النظري لهذه المدارس قد توافق مع التطور الآنف الذكر، وإن سبقه في حالات عديدة، بمعنى استفاض واستدفق في أحكامه إلى درجة أوسع.

ولايمكن عزل هذه الظاهرة عن الصراع الفكري. فقد بلغ أوج درجة منذ فترة متقدمة نسبياً في تاريخ نشوء وتطور الخلافة ولم يفقد توهجه حتى سقوط بغداد، دون أن يعني ذلك الخمود الكلي لجمراته الأخيرة. ومما هو جدير

بالاهتمام في هذا المجال أن الأحكام اللاحقة، بما في ذلك التي يطغى عليها الغلاف العقائدي ـ الديني المشبوب بملامح التعصب، لم يكن اتهاما «هرطقياً» خالصا بقدر ما أنه أفلح، أو على الأقل استطاع أن يكشف عن الصلات والتشابه من خلال تطور إمكانية المقارنة بين الحركة ـ الفرقة المعنية والاتجاهات الأخرى. وهذا ما يمكن أن يكشفه على سبيل المثال، ماسبق وأن طرحناه حول «أن القدرية هم مجوس هذه الأمة». أي أنه يمكن فهمه على مستوىً آخر ومن زاوية أخرى، باعتبار الحكم التقييمي نتاجاً لتطور دراسة الأديان والمدارس الفكرية التي أصبح على أساسها ممكنا المقارنة الاتهامية. والأشعري يشكّل أحد المصادر الأولية الأساسية من حيث قيمتها التاريخية والعلمية. فموضوعيته ودقته وصدقه تتطابق وحدود المثالي ـ النموذجي في عالم الصراع الفكري ـ العقائدي. أي أنها المقدمة الضرورية للتقييم التجريدي اللاحق، بفعل كونه لم يجمع ويقسّم الاتجاهات على أساس انتمائها العقائدي ـ السياسي. إذ أنه يدخل في تقسيمه للفرق الإسلامية كل اتجاهات الشيعة كالغالية بمدارسها والرافضة بمدارسها والزيدية، وهذا ماينطبق على الأصناف الأخرى كالخوارج والمرجئة والمعتزلة، بينما سيكشف لاحقاً «ما اتفقوا عليه واختلفوا فيه». أي أننا نقف أمام الدرجة الأولية الضرورية التي لم تعد تتمسك أو تقف في إطار وحدود الجمع الإخباري ـ الروائي، بل وتتضمن مقارنة حية ضمن إطار كل اتجاه عام، وبين الاتجاهات جميعها بصدد القضايا الفكرية (الكلامية ـ الفلسفية) الجوهرية لتلك المرحلة كقضايا الجسم والجوهر والعرض، والجزء الذي لايتجزأ، والطفرة، والحركة والسكون، الكمون والطبائع، والبقاء والفناء، وخلق العالم، والتولد، والأسماء والصفات، والإنس، والروح، والحواس، والإدراك، والأضداد، والمحال والتناقض، والمعلوم والمجهول، والحسن والقبيح، والإرادة والقدرة، والعلل، والمعاني، والحياة والموت، والرؤيا، والجن والشياطين، والنبوة، والطاعة والمعصية، والإمامة والقضايا الاجتما ـ سياسية التقليدية (كالموقف من الصراعات الإسلامية الأولى) والثورة (الخروج على السلطان)، والقرآن

والناسخ والمنسوخ. . . إلخ. المقدمة التي ستفسح المجال لاحقا أمام تطوير كلا جانبيها واتجاهيها: التصيف المدرسي والموضوعاتي، والذي سيركز البغدادي على الأول بينما ابن حزم سيناقش الأفكار كهويات مستقلة، في حين سيخلق الشهرستاني تآلفا يضمّ الجميع.

فالأشعري تتبع في تصيفه واقع تواجد وتعايش الفرق، متتبعا ظهورها وانقساماتها كما هي، مما يفسر لنا عدم سيطرة الحديث المؤدلج حول انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها أهل السنة والجماعة وهذا فإن الحصيلة الحسابية للفرق عنده تصل إلى أربع وتسعين فرقة دون المعتزلة وأهل السنة والجماعة، والتي يدعوها الأشعري بأصحاب الحديث وأهل السنة (وذلك يعني سيطرة حكم ومصطلحات التعميمات الفقهية وعلم الحديث). فهو يقسمها إلى ثلاث وثلاثين فرقة خارجية، وخمس وأربعين فرقة شيعية، واثنتي عشر فرقة مرجئية، أما المعتزلة فإنها تظهر كأفكار لمفكرين دون مدارس مستقلة، رغم أنها تتضمن هذه العناصر التي سيعززها ويطورها العلم المللي - النحلي اللاحق. والتقييم الوحيد الذي يفرزه الأشعري في هذه الفرق هو الغالية، ولكن ضمن إطار الاتجاه الشيعي. وبهذا المعنى فهو يتناولها بوصفها فرقة إسلامية أما تقييمها بالغلو فمستند إلى غلوها في علي وقولها فيه قولاً عظيما»[٣٢]. من كل ماسبق يظهر بوضوح كون اهتمام الأشعري لم يكن موجها نحو تقييم هذه الاتجاهات وتصنيفها تصنيفاً دقيقاً. فالفرق سواء في اتجاه الشيعة أو الخوارج أو المرجئة، تظهر دون مقارنات جدية فيما بينها أو إمكانية إرجاع الكثير منها إلى اتجاه واحد وحصرها بما هو مشترك فيما بينها بوصفه الجوهري والأكثر أهمية. وهذا فإنها لاتخضع لترتيب دقيق. إلا أن الأطروحات العامة التي سجلها الأشعري في استعراضه الموضوعي والنظر إلى هذه الجدالات دون تعصب عقائدي، بل على العكس، يعطي هذا العمل قيمة تاريخية وعلمية رائعة، بوصفه أفضل ماكتب في تاريخ الملل والنحل الإسلامي الأول. إن لم يكن من بين أروعها على الإطلاق.

أما تقييم البغدادي، فإنه يتخذ صورة أوسع وأعمق، مما يؤدي إلى إعادة

نظر للفرق الإسلامية، بحيث لم تعد تندرج في الإطار العام للشخصيات السابقة مثل الشيعة والخوارج والمرجئة، بل وتستند أيضا إلى تقييم موضوعاتي - فكري يحددها الاتجاه السياسي والفكري والعقائدي والمذهبي.

وبغض النظر عن الإطار الضيق الذي حصر البغدادي به نفسه، بفعل محاولته البرهنة على أفضلية أهل السنة والجماعة من بين الفرق الثلاث والسبعين (مما أدى به في محاولته التصنيفية للفرق ومحاولة إرجاعها إلى العدد الأنف الذكر، إلى التعثّر بتعقيدات عديدة وعدم دقة وفي حالات أخرى إلى تعسف في إخراج ودمج الفرق) إلا أنه مع ذلك كان بإمكانه أن يطوّع تنوع الفرق وكثرتها بالصيغة التي تجعلها ممكنة الاندراج في هذا العدد. فعوضاً عن التسمية العامة للشيعة، يدخل البغدادي مفهوم الروافض ليضمّنه عشرون فرقة. وينطبق هذا العدد بدوره على الخوارج والقدرية المعتزلة، ثم خمس فرق مرجئة وثلاث نجارية، وواحدة بكرية، وظرارية وكرامية، وجهمية مما يجعلها في نهاية المطاف اثنتين وسبعين فرقة، تقف إلى جنبها وبالضد منها وفوقها فرقة أهل السنة والجماعة أي الفرقة الناجية.

وقد أفرد البغدادي إلى جانب ذلك مفاهيم الغلاة والمشبّهة (مشبّهة الذات والصفات) الذين يخرجهم من الاتجاه الإسلامي رغم انتمائهم إليه. ويشكل التصنيف الذي يقدمه البغدادي أهمية كبيرة في بلورة أسلوب جديد في تقييم الاتجاهات الفكرية، الذي يبنى على مفاهيم الموقف من الأصول الدينية والمعتقدات الفكرية، والكلامية والفلسفية للاتجاهات مما خلق بدوره قيماً جديدة في التعامل مع نتاجات المفكرين ومدارسهم الفكرية. فالبغدادي يبني تقييمه للانتماء الإسلامي على أساس مغاير للفكرة القائلة، بأنه يكفي لذلك مجرد الإقرار بنبوة محمد والشهادة الإسلامية والصلاة المتوجهة إلى الكعبة بغض النظر عن إيمانه الداخلي. إذ في حالة الإقرار بها، لأدى ذلك كما يقول هو إلى اعتبار بعض الفرق اليهودية كالعيسوية (يهود أصبهان) والموشكانية، الذين يعترفون بنبوة محمد وأن ماجاء به حق، إلا أنه للعرب ولغيرهم دون اليهود[٣٣]، فالبغدادي لايدخل في مفهوم الفرق الإسلامية قواعد الدين

وطقوسه الظاهرية بل والقناعات الفكرية التي يلزمها الإقرار بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه، وبصفاته وعدله وحكمته، ونفي التشبيه عنه وبنبوة محمد ورسالته إلى كافة الخلق وبتأييد شريعته وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، والكعبة هي قبلة الصلاة مع عدم البدعة المؤدية إلى الكفر(٣٤). وهذا مايعطي له إمكانية رفض وإدانة مايدعوه بالغلاة (كالباطنية والحلولية والتناسخية) وإبعادها عن حضيرة الإسلام.

لايشكل أهمية جوهرية، بالنسبة لنا الآن مناقشة ما إذا كانت أحكام البغدادي بهذا الصدد صحيحة أم لا وما هي دقتها العلمية إن ما هو جوهري الآن هو التقييم العام الذي يقدمه بوصفه أسلوباً للتعامل مع تقييم هذه الحركات. وفيها لو تركنا جانباً الطابع الانتقادي ـ العقائدي في موقف البغدادي من مختلف الاتجاهات، فإننا نعثر على بذرة عقلانية قائمة في التجريد الفكري للاتجاهات ومحاولة كشف ما هو جوهري في آرائها، بحيث يمكن بمساعدته تحديد التقييم العام لها بغض النظر عن انتهائها المدرسي العادي، والتقليدي. فعندما يتكلم البغدادي، على سبيل المثال، عن الغلاة، فإنها لم تعد مرتبطة في تقييماته بالشيعة أو منحصرة في إطارها (أي بفعل سياسة الحوافز الأولية، والموقف من الإمام) بل تعدتها إلى الاتجاهات الأخرى لما يدعوه البغدادي بالحلولية والإباحية والتناسخية. أي أنه يصوغ مفاهيم تقييمية ستصبح في وقت لاحق جوهرية في الموقف من المدارس وتقييمها. ليس ذلك فحسب، بل وتصبح هذه التقييمات العامة بفعل جوهريتها التقييمية، على الأقل عند البغدادي، وهذا ما كان بإمكانه أن يتبلور عند المفكرين اللاحقين في أحكامهم) قادراً على إطفاء لهيب الإدانة والأدلجة، وبالتالي إضعاف وإزالة العناصر الفكرية الثانوية الأخرى، رغم أهميتها، مقارنة بالاتجاهية العامة. ولهذا يمكن أن نفهم لماذا يدخل البغدادي بعض الفرق القدرية، حسب تقييمه (كالحمارية والخابطية) والخوارج (كاليزيدية والميمونية) والمتصوفة (كالحلاجية) في إطار التقييم العام الآنف الذكر (الغلاة)، والذي يولد في الوعي السني موقف عقائدي ونفسي

واجتماعي خاص.

ومن بين التقييمات الأخرى المهمة التي يدرجها البغدادي في منظومته المللية ـ النحلية، مفهوم وتقييم المشبّهة الذي يطلقه بصيغته الأولية على من يدعوهم بمشبهة الذات، أي الغلاة الشيعة والحلولية، ومشبهة الصفات التي يبقيها في ميدان «الملة الإسلامية» مثل بعض اتجاهات المعتزلة البصرية والكرامية وبعض الروافض (كهشام بن الحكم ت ٢٧٩هـ). ويفرز البغدادي إلى جانب تقييمات الجبرية الخالصة (الجهمية) والمرجئة الخالصة مايمكن دعوته بالمرجئة المتذبذبة. وتنقسم الأخيرة في اتجاهيتها التقييمية بين الاتجاهين الفكريين الآنفي الذكر، أي المرجئة المتذبذبة بين القدرية والمرجئة (كأبي شمر المرجئي ومحمد بن شبيب البصري)، والمتذبذبة بين الجبرية والمرجئة (كأتباع الجهم بن صفوان ت ١٢٨هـ) ومما هو جدير بالاهتمام كون البغدادي يفرز إلى جانب هذه التقييمات مايمكن دعوته بالنزعة الانتقائية (كالفرقة النجارية، أتباع الحسين بن محمد النجار (ت ٢٣٠هـ) رغم أن البغدادي لم يستعمل هذا المصطلح. فهو لم يدرجها في أي من الاتجاهات المدرسية (التسمية) العامة أو الفكرية المستقلة (كالقدرية والجبرية. . .إلخ) وذلك بفعل عدم اسقلاليتها المتميزة. ومهما يكن من أمر هذا الاستنتاج، فإنه يعكس تطوراً ملموساً ودقيقاً في الفرز التقييمي المللي ـ النحلي. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نعثر على أهمية الاستقلالية الفكرية في فرز المدارس بصيغتها الأولية عند الأشعري إلا أنها تظهر بصورة أكثر ملموسية عند البغدادي وبصورة أشد وضوحاً عند الشهرستاني، بحيث يمكن القول بأنها حصلت على صورة المبدأ العام. إلا أن مأثرة البغدادي تقوم في ملاحظته الفروق الجدية فيما بين الاتجاه الواحد. وأن عدم إدراجه النجارية وأمثالها في أي من الاتجاهات العامة يعكس تقييماً مزدوج الأهمية في تاريخيته. فهو يشير إلى ملاحظة «الانحراف عن الاتجاه العام، وانتقائيته النسبية مما يجعل من الصعب دفاعه المتجانس عن نفسه. وهذا ما يبرز بوضوح حالما يتكلم البغدادي عن النجارية وتذبذبها بين «أهل السنة والجماعة» والاتجاهات

«اللاسنية». فالنجارية توافق أهل السنة والجماعة، كما يقول البغدادي، في أصول (كالقول بأن الله خالق أكساب العباد، وأن الاستطاعة مع الفعل، وكذلك في الوعيد وجواز المغفرة لأهل الذنوب) والقدرية في أصول (نفي الصفات) وينفرد باصول خاصة به (الإيمان وكلام الله)[٣٥]. بصيغة أخرى إننا نعثر في الأحـكام الايديولوجية على بذرة علمية قوية وفي التحليلات العلمية على نزوع ايديولوجي.

أما ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيختزل ثقافة الوعي التقييمي إلى ميدان الجدل. أي أنه يقدم مادة ثمينة عن رؤية ترابط واختلاف ووحدة الآراء حول الموضوعات والمناقشات، التي يسعى من ورائها إلى كشف الحقيقة. ولهذا السبب يقوم ابن حزم بعرض مقدمة ضرورية (نظرية) يسعى فيها للبرهنة على مايدعوه «بماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل مااختلف فيه الناس وكيفية إقامتها»، والتي يبينها على أساس مدركات الحس الخمس والإدراك السادس (علم البديهيات). فالحواس الضرورية، كإدراك كون الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها والرائحة الردئية منفِّرة للطبع بطبعها وأن الأحمر يختلف عن الأخضر، والبديهيات الأولية كالجزء أقل من الكل، وعدم كون الجسم الواحد في مكانين في نفس الزمن، ولافعل إلا لفاعل. . . إلخ. وليس هذه كلها سوى «أوائل العقل» التي لايمكن الاختلاف فيها إلا في حالة افتراض المغالطة والمكابرة مثل المغالطة في رفض «أن الشيء لايكون إلا في زمان». وبغض النظر عن التعقيد الذي يمكن أن يلازم كل عملية الجدل الفكري، إلا أنها ترجع في نهاية المطاف إلى حقائق بسيطة. وأن الصعوبة تكمن أساساً في مدى القرب أو البعد عن مدركات الحواس والبديهيات. أي في مستوى تعقّد الظاهرة والنظر إليها لا في «الحقيقة ذاتها». فالحقيقة لها موضوعيتها الخاصة بها، أو كما يقول ابن حزم «ما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال»[٣٦].

كل ذلك يشكل المقدمة الضرورية، التي تجعل البحث عن الحقيقة

موضوعاً للجدل. وبهذا يصبح تحديد معيارها، موضوعيتها أو عدم موضوعيتها المقدمة الضرورية اللاحقة في منظومة التقييم الفكرية لابن حزم. ومن هنا انتقاداته للسوفسطائية والشكوكية المعرفية. ومما هو جدير بالذكر أن ابن حزم يدخل كافة الاتجاهات الآنفة الذكر تحت مفهوم السوفسطائية. فاعتراضات السوفسطائية الخالصة لامعنى لها «لأن الخطاب وتعاطي المعرفة إنما يكون مع أهل المعرفة»[٣٧]. وإن «حسن العقل» يبرهن على الفرق بين مايراه النائم والمستيقظ، وعدم دقة أو حتى خطأ الإحساس في بعض الأمور ما هو إلا «آفة في حس الحاس لا في المحسوس»[٣٨]. أي أن الظواهر الموضوعية موجودة كما هي مما يعطي إمكانية إدراكها ومعرفيتها الصحيحة. فالسوفسطائية بطرقها وسعيها للحصول على برهان لكل برهان، تنفي أساس المعرفة وأساس مقدماتها ذاتها. فمن يطلب برهان على برهان فهو مثبت لبرهان ما معين. أما نفي الحقائق فما هو إلا مكابرة للعقل والحس. في حين أن الفكر الشكوكي لايقدم إيجابية كاملة، بفعل استناده إلى أرضيته الهشة. ففي حالة البرهنة على شكّهم يثبتوا «حقيقة ـ ما». وفي حالة نفيهم ينفون شكوكهم. أما العندية المعرفية فيواجهها ابن حزم بوحدة الحقيقة الموضوعية وإمكانية معرفتها. فهو يؤكد قائلاً: «**إنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً سواء أعتقد أنه حق أو أعتقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوماً موجوداً في حال واحدة في ذاته**»[٣٩].

إلا أن مأثرة ابن حزم في ميدان العلم المللي ـ النحلي وتقاليد الثقافة التقييمية، لاتقف عند حدود الجدل الفكري، بل تتعداه إلى كل من ميادينه ومعضلاته الفكرية. فهو يجمع في آن واحد ويناقش مختلف القضايا الفلسفية المتعلقة بالكون ووجوده ومختلف القضايا الأخرى، بما في ذلك، أغلب معضلات الفكر الكلامي الإسلامي. إضافة لذلك يُدّخل ابن حزم في ثقافة الجدل الفكري ومعايير التقييم مختلف الأديان، كاليهودية والنصرانية مع أغلبية مدارسها. وقد أخضع بما في ذلك كتب الأديان المقدسة لدراسة دقيقة ومقارنات مستفحصة، محاولاً الكشف عن «تحريفاتها» المنافية للعقل والمنطق

وتبرز في «منظومة» ابن حزم التقييمية فكرة المقارنة بين الاتجاهات والفرق الإسلامية على أساس الابتعاد والاقتراب من مذهب أهل السنة والجماعة. مما حدد بدوره تصنيفاته ومواقفه الجديدة تجاه المدارس والفرق الإسلامية بحيث اتخذ فيه التقييم صيغة جديدة تختلف في بعض جوانبها اختلافاً جوهرياً عن التقييمات العامة السائدة. وسوف لن نناقش هنا مدى دقة هذه التقييمات. إذ أن ما هو جوهري بالنسبة لنا الان هو الكشف عن تنوع التقييمات وكيفية بلورتها في مجرى تطورها.

يقسم ابن حزم فرق الملل الإسلامية إلى خمس فرق عامة وهي: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة. وتتفرع كل منها إلى فرق عديدة. أي أنه لايقيد نفسه بإطار الفرق الثلاث والسبعين، بل يضع مايمكن دعوته بالمحورية السنية، التي تلتف حول قطبها حلقات المدارس الإسلامية قرباً أو ابتعاداً. وبغض النظر عن العقائدية المؤدلجة في هذه المحورية فإنها تفسح مع ذلك المجال أمام تعميمات تقييمية جديدة. بمعنى أنها حاولت أن تضع مبدأ عاما على أساسه يمكن تقييم الاتجاهات والمدارس. ولم ينف هذا المبدأ العام إمكانية المقارنة. على العكس. أنه قدّم حرية أوسع بغض النظر عن دقة نتائجها، للتقييمات العقائدية والتصنيفية والإيديولوجية والاتهامية. فالمحورية السنية التي يطرحها ابن حزم هي ليست رديفة لمقياس البغدادي، حسب الحديث الآنف الذكر، أي الفرقة الناجية، رغم إستنادها إلى بعض عناصرها، بل أنها «سنية» المنظومة الظاهرية (الابن حزمية). وهذا مايتجلى بوضوح في تقييماته لقرب وبعد هذه المدارس عن «السنة»، وكذلك تصنيفه وتضمينه لهذه المدارس ضمن إطار الفرق الخمس الآنفة الذكر. ففي المدارس المرجئية يصبح أتباع الإمام أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ) الأقرب إلى السنة، بينما الجهمية (أصحاب الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) ومحمد بن كرام (ت ٢٥٥هـ) والأشعري (ت ٣٢٤هـ) أبعدهم عن السنة[٤٠] أي أننا نقف أمام ظاهرة جديدة في التقييم تبنى على أساس إفراز فكرة جوهرية يوحّد على أساسها الفرق. ومما هو جدير بالاهتمام، إن الأشعري يبرز هنا ليس ممثلاً

لمدرسة مستقلة خاصة، بل جزء من المرجئة، أي الفكرة التي سيطرحها الشهرستاني، لكن على أساس آخر بربطه بفكرة الصفات، التي يدخل فيها (الصفاتية) كل من الأشعرية والكرامية، كما سنرى لاحقاً. أما في الاتجاه المعتزلي فإن أقربها بنظر ابن حزم إلى السنة الفرقة النجارية (أتباع الحسين بن النجار (ت ٢٣٠هـ) وأبعدها الهذيلية (أتباع أبي الهذيل العلاف (ت ٢٢٦هـ)، بينما أقرب الشيعة إلى السنة الصالحية (البترية) (أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ (ت ١٦٨هـ) وأبعدهم الإمامية، وأقرب فرق الخوارج الإباضية وأبعدها الأزارقة. في حين يخرج ويبعد فرق الخابطية، والغالية من الروافض والمتصوفة والبطيحية و«من خرق الإجماع من العجاردة» من أهل الإسلام[٤١].

ويقوم المبدأ الفكري الجديد للتقسيم الذي يطرحه ابن حزم على أساس الموضوعات الرئيسية والجوهرية المميزة لهذه الاتجاهات وكيفية طرحها. فالمرجئة تتميز عن الآخرين في كلامها عن الإيمان والكفر ثم الوعيد، بينما المعتزلة بكلامها عن التوحيد ثم القدر، أما الشيعة فبكلامها عن الإمامة وتفضيل علي، في حين تشكل قضايا الكفر والإيمان والإمامة ما هو مميز للخوارج. فمن يقترب بالتالي، في أطروحاته الفكرية ويوافق عليها (أي القضايا الآنفة الذكر) فهو منها. وبهذه الصيغة، يفسح ابن حزم المجال لإمكانية الاختلاف فيما بين أتباع هذه الفرق بصدد القضايا الأخرى، دون المساس بما دعاه بعمدة الكلام، أي الأطروحات الجوهرية المتفق عليها، التي تشكل بؤرة التفاف هذه المدارس[٤٢].

ويسير الشهرستاني في خطى ابن حزم، بمعنى أنه يطور المحاولة المكثفة لتقييم الاتجاهات من خلال ربطها بمعضلات أفكارها الجوهرية من خلال الكشف عما هو مميز لها. أي أنه يفرز بعض القضايا ـ الأصول، التي على كيفية حلها يتوقف تحديد وتقييم الاتجاه المعني. ويتبع الشهرستاني هنا تقاليد التقسيم الفكري السابقة له، أي التقسيم حسب الانتماءات الفكرية والمذاهب فهو يقسمها في الإطار العام إلى مادعاه بأهل الديانات التوحيدية أو

القريبة منها، التي يعبّر عنها الشهرستاني بكلمات «من له شبهة كتاب» وهي المجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام (أهل الديانات والملل) وماعداها من المدارس الفلسفية والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة.. إلخ، والتي يدعوها الشهرستاني بأهل الأهواء والآراء[٤٣] أي أنه يصوغ المنهجية العامة، التي تطرح جانباً فكرة الاتهام والتكفير ومختلف عناصر العقائدية الضيقة من أجل دراسة موضوعاتها. أي أنها تطرح محاولة الكشف عن الخصوصيات العامة التي تفسح المجال أمام إمكانية الإقرار بالديني واللاديني في ميدان المدارس الفكرية، بوصفها اتجاهات فكرية. فالفلسفة والفلسفة الدينية ليست من الدين بشيء، والفرق الدينية (الملل) ليست دينية بصورة خالصة. إنه يقر ببذورها العقلانية ويبني تقييمه هذا على كيفية حلها للمعضلات الفكرية أي يربطه بطبيعة معضلاتها الفكرية وكيفية حلها لهذه المعضلات، أي كيفية تطرقّها لوحدة النص والرأي، وما هو الحاسم والجوهري بالنسبة لها في تناولها القضية المطروحة. ولهذا فهو حالما ينظر إلى كل من أهل الديانات وأهل الأهواء، فإنه لايعطي للمفهوم الأول طابعاً دينياً صرفاً، أو سلفياً، على العكس أنه يعقلنه إلى الدرجة التي يصبح معها معيار المنطق والحكم العقليين جوهرياً في كل من التحديد والتقييم. فالاتجاه أو المدرسة الدينية، ليست دينية بالمعنى المتعارف عليه. إنه يتطابق، في الواقع، مع العقلاني واللاتقليدي. فالإنسان في اعتقاده وقوله، كما يقول الشهرستاني «مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه»[٤٤]. فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، إذ الدين كما يقول الشهرستاني «هو الطاعة، والمسلم المطيع هو المتدين»[٤٥] فالمعيار الحقيقي للإسلام هو الطاعة. والطاعة يحددها الاستفادة ومصدر الاستفادة لايمكن أن يُحَدَّدَ بمصدر - ما واحد أي كان إنه الاستنتاج الذي يمكن أن يفسح المجال أمام اللاتناهي في مصادر الحقيقة التي يمكن أن يقدمها الديني - المللي واللاديني - النحلي.

وهذا ما يؤكده الشهرستاني بصورة غير مباشرة من خلال أطروحاته الواضحة التي تحلل مفهوم الاستفاده فليست كل استفادة فكرية يمكنها أن

تكون مصدراً للحقيقة. فالأخيرة غير ممكنة في إطار التقليدية أياً كانت. إذ ربما يكون المستفيد، من غيره مقلداً، قد وجد «مذهباً اتفاقياً، بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتلقده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه، فحينئذ لا يكون مستفيداً لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين»[٤٦]. فحقيقة الاستفادة تقوم في مدى إدراكها الفعلي للحقائق. أي بدون المشاركة الفعالة لتنوير العقل لا يمكن لأية «حقيقة» أن تمتلك معناها الخاص. وبهذا يصبح الاستبداد بالرأي فضيلة، أو بصورة أدق إنه يكف عن أن يكون استبداداً في حال استناده إلى العقل والمنطق. فاستبداد كهذا هو الصيغة الأخرى للاستفادة الحقيقية. أو كما يقول الشهرستاني إن المستبد بعقله حالما يستند إلى شروط موضع الاستنباط وكيفيته «فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة (لَعَلِمَهُ الذين يَسْتَنبِطُونَهُ مِنهُم)[٤٧] ركن عظيم»[٤٨]. أي أن التباين الظاهري فيما بين الاتجاهين، الاستفادة والاستبداد بالرأي هو تباين ظاهري من حيث استناده إلى رفض التقليدية، وهما يتطابقان باستنادهما إلى العقل والمنطق. وفي حالة مجافاة البحث المنطقي والعقلي عن الحقيقة، فإن المستبد برأيه غير مستفيد (غير مسلم) والمستفيد بالتقليد غير مستفيد (غير مسلم). فالمسلم الحقيقي هو المسلم العقلاني ـ اللاتقليدي. وهذا ما يمكن رؤيته في تلك الصيغة المتناقضة ظاهرياً، حينما يقارن الشهرستاني بين من يدعوهم بالمستبدين بالرأي مطلقاً، أي المنكرين للنبوات والشرائع الدينية النصية (المقدسة) الذين يستندون في أحكامهم إلى حدود عقلية يضعونها للتعايش معها وبين المستفيدين، القائلين بالنبوات. وبغض النظر عن المعارضة والاختلاف فيما بين هذين الاتجاهين، إلا أنها تخص لا ميدان الحقيقة والحكم المنطقي والعقلي، بل الإشارة إلى تباين الظاهرة. ومن هنا تأكيده على أن القائلين بالأحكام الشرعية يقولون بالضرورة بالحدود العقلية، أما العكس فلا[٤٩].

إن هذا الاستنتاج المنهجي العام، الذي يتوصل له الشهرستاني، ذو قيمة جوهرية في مجال تقييماته اللاحقة. وعلى الرغم من أنه أكد مراراً على أن

أطروحاته هنا لا تضع نصب أعينها مهمة تصويبها أو تخطئتها، إذ إنه شرط على نفسه، «أن يورد مذهب كل فرقة كما وجدها في كتبهم من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله»[50]، أي أنه يلتزم بالطرح الموضوعي، الذي ليس إلا على القارىء مهمة تحليله والوصول إلى إدراك حقيقته. الفكرة التي سبق وأن صاغها بمفهومي الاستفادة والاستبداد بالرأي، والتي ستتخذ وحدتها في محاولته الكشف عن حقيقة الاتجاهات والمدارس الفكرية، من أجل تثوير الوعي العقلي. إلا أن ذلك لا يعني تجاهل قيمة الأحكام المقارنة وضرورتها. غير أنها تبقى مع ذلك في ميدان الدراسة التحليلية المقارنة والتألفية، لا في مجال الجدل والاستعراض المجرد. ومن هنا سعي الشهرستاني لوضع القاعدة العامة، أو القانون العام، الذي على أساسه يمكن تصنيف الفرق الإسلامية. والشهرستاني لا يعير اهتماماً جدياً لإعادة النظر في التقسيمات والتسميات السابقة للفرق اللاإسلامية (الدينية وغير الدينية). فهو ينظر إليها باعتبارها كيانات، تواجدت واكتملت في تاريخيتها على النمط الذي يمكن أخذها (التسميات) كما هي دون أن يثير ذلك التباسات فكرية جدية في التقييم. وبهذا المعنى يمكن أن يشكل «القانون الجديد» الذي يطرحه الشهرستاني «منهجية» جديدة لتطبيقه على الملل الأخرى اللاإسلامية. بل إن المقارنات العابرة، التي يقدمها أحياناً، تفسح المجال للإقرار بالاستنتاج الآنف الذكر. فعندما يتكلم الشهرستاني، على سبيل المثال، عن «اليهودية خاصة» فإنه يشير إلى قضية القدر في فرقها ومدارسها بالصيغة التي يشكل فيها «الربانيون كالمعتزلة فينا والقراؤن كالمجبرة والمشبهة»[51]. إلا أن ما يثير اهتمامنا هنا هو تصنيفه للمدارس الإسلامية.

لقد ظل العلم المللي ـ النحلي ماقبل الشهرستاني يعاني كما يقول هو من افتقاده لقانون عام أو قاعدة عامة. ولهذا السبب يمكن ملاحظة التباين والتشوش الكبير في تحديد الفرق والمدارس الإسلامية. إلا ان هذا القانون الجديد العام، يستند، دون شك إلى تجمّع وتطور الأحكام التقييمية في العلم

المللي - النحلي ذاته، وفي المدارس وصراعاتها، التي بلورت التسميات والاتهامات المتبادلة، مما جعلها شائعة الاستعمال ومقبولة عند البعض دون الآخر. والمبدأ الجديد الذي يدخله الشهرستاني يتضمّن في ذاته الكثير من التجريد الأولي لعناصر التقييم الذي طرحه ابن حزم. إلا أن الشهرستاني يجعله أكثر شمولية وسعة وعمقاً. أي أنه يوسّع ويحدد بدقة أكبر أصوله، مما يؤدي إلى ضم أكبر عناصر ممكنة من آراء الشخصيات المفكرة والتي تسمح بدورها إلى ضمه ضمن إطار هذه الفرقة أو تلك، وبالتالي تجنّب التعسف الإلحاقي، رغم أن هذه «التنقية»، كما سنلاحظ لاحقاً ستظل غير قابلة للحسم الكامل، إذ أن هذا التنوع سيبقى ضرورياً، وطبيعياً في مجال التباين الفكري ووحدته. فالشهرستاني يفرد الأصول الأربعة أو القواعد الأربع العامة المتعلقة:

أولاً: الصفات والتوحيد فيها أي الموقف المثبت أو النافي لها مع جملة معضلاتها الأخرى كبيان صفات الذات والفعل... الخ، والتي تتميز فيها أساساً وتختلف مدارس الأشعرية والكرامية والمعتزلة.

وثانياً: قضايا القدر والعدل فيه، بما في ذلك مسائله الأخرى كالقضاء والقدر والجبر والكسب، وإرادة الخير والشر، بمعنى الموقف المثبت أو النافي لها، والذي تتمايز فيه وتختلف مدارس القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية.

وثالثاً: قضايا الوعد والوعيد والسماء والأحكام، التي تشمل مسائل الإيمان والتوبة والإرجاء والتكفير والتضليل.. الخ، حيث تتمايز فيها وتختلف مدارس المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية.

رابعاً: قضايا السمع والعقل والرسالة والإمامة مع مسائلها من التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة من حيث اعتبارها بالنص أو بغير النص وكيفية انتقالها.. الخ حيث تتمايز بها، وتختلف الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية.

بصيغة أخرى إن الشهرستاني يدخل، في الواقع القضايا الفكرية

والاجتما ـ سياسية والأخلاقية الجوهرية لعصره، والتي على أساس كيفية حلها في الإطار العام، يمكن الحكم على الاتجاهية العامة لهذا الفرقة أو تلك، لهذا المفكر أو ذاك. أي أنه لا يضع حدوداً مطلقة مكبلة لتمايز الفرق داخل المذهب العام، ولا يميعها إلى الدرجة التي يفقد فيها التقييم العقلاني ضرورته. فالمذهب العام للفرقة، أي اعتبار مقالة هذا الإمام الفكري أو ذاك مذهباً وجماعته فرقة حالما ينفرد بمقالة من هذه القواعد الأربع الآنفة الذكر[٥٢]. أما في حالة انفراده بمسألة من مسائلها فلا يمكن أن تعدّ مقالته مذهباً ولا جماعته فرقة، بل يندرج تحت من تتوافق معه[٥٣]. أي أن الشهرستاني يستند إلى المبدأ الأوسع والأكثر تجريداً، أي الأكثر امتلاءً في عناصره الجوهرية. ومن هنا تقسيمه للفرق الإسلامية الكبرى إلى أربع فرق وهي القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة، دون أن يعني ذلك إزالة الجبرية والمرجئة، إلا أنهما يبرزان كفرق صغرى، إضافة إلى أنهما يبدوان كنقيض في ميدان محدد ومستوى معين لكل من القدرية والشيعة والخوارج، إلا أننا لا نعثر هنا على استقلالية لأهل السنة والجماعة. أي أن التقييم العقائدي يفقد أهميته ويندرج في إطار إبراز أولوية القضايا والحلول الفكرية لمعضلات القواعد الأربع الآنفة الذكر. إلا أن هذا التقسيم العام لا يعني الإنعزال الكلي فيما بين المدارس، على العكس. إنه يؤكد تفاعلها وَتَرَكُّب بعضها من بعض وتشعّب كل منها إلى أصناف. وعلى الرغم من أن الشهرستاني يظل أسير تقاليد الأدلجة الحديثية النسبي في هذا المجال، أي محاولته إيصال عدد الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة، إلا أن واقعية وعقلانية ومضمون الأطروحات وتقييمها، يفقد الغلاف الديني لهذه الصياغة طابعه الايديولوجي وهذا ما يبرز بوضوح في تصنيف وتقييم الشهرستاني للفرق الإسلامية العديدة، مقارنة بالتقييمات المللية ـ النحلية السابقة له. فالشهرستاني يدخل في فرق الشيعة كل من الغلاة (١٠ فرق) والكيسانية (٤ فرق) والزيدية (٣ فرق) والإمامية (٧ فرق) والإسماعيلية (١ فرقة واحدة). أي أنه يحصرها في خمس وعشرين فرقة. أما المعتزلة فتحتوي على (١٢ فرقة) بينما الجبرية والصفاتية كل بثلاث

فرق، أما المرجئة فثمان أساسية، بينما الخوارج ثمان أساسية (تتفرع سبع فرق من الثعالبة وثلاث من الاباضية، مما يجعل حصيلة جمع الفرق سبع وستين فرقة يمكن أن تضاف بسهولة، فرق أخرى من بين غير الرئيسية مما يمكنه أن يجعل العدد يتطابق والرقم (٧٣) فرقة. ومهما يكن من أمر هذه القضية الغير جوهرية بالنسبة للشهرستاني فإن ما هو مهم من وجهة نظر دراسة بلورة تقاليد التقييم العلمية للمدارس الفكرية، هو أن الشهرستاني لا يورد ما يسمى بالفرقة الناجية، أي أهل السنة والجماعة، كفرقة قائمة بحد ذاتها. رغم أن هذه القضية في فرزه لم تكن متجانسة على الدوام. إنها لم تكن متجانسة في كل تقاليد التقييم المللي النحلي والصراعي الإسلامي. فالأشعري رغم اقترابه من الصيغة «الكلاسيكية» والتي سيحاول البغدادي افرازها بصورة أكثر تحديداً، إلا أنهما يختلفان في بعض عناصرها، بينما يدافع ابن حزم عنها بوصفها «سنته» أو أدراكه وفهمه الخاص لها، مما جعله يضع الأشعري، بوصفه أكبر ممثلي «السنة» في علم الكلامّ، في حضيرة أكثرهم بعداً عن السنة. أما الشهرستاني، فإن مفهوم أهل السنة والجماعة، يتخذ صيغة أخرى. إنه يصبح الصيغة الجديدة لأسلوب التصورات والتقاليد القائمة، التي غالباً ما تتفق في الاسم وتختلف في المضمون. فعندما يتكلم الشهرستاني حول تباين الفرق، فإنه يشير في النهاية إلى أن **«الفرقة الناجية أبداً من الفرق واحدة»**[٥٤]. وليس مفهوم النجاة في آراء الشهرستاني هنا سوى ما يتطابق مع الحقيقة، بمعنى أن الصائبة (الناجية) منها واحدة. وذلك ما يحاول أن يكشفه على مثال الصراع بين فكرتين متناقضتين حول قضية ـ ما واحدة، لابد وأن يكون أحدهما مصيب والآخر مخطىء. وبهذا المعنى فإن الفرقة الناجية بوصفها فرقة أهل السنة والجماعة، هي الفرقة المتمسكة بالمنطق والعقل، أو على الأقل تلك التي تربط في كل واحد وحدة العقل (الرأي) والنص، المعقول والمنقول. وحتى في حالة افتراض أن الشهرستاني يربط أهل السنة والجماعة بالأشعرية، فإن الأخيرة بوصفها جزءاً من الصفاتية، تثير الكثير من المعضلات الفكرية حول دقة الصياغة القائلة بأنها ممثلة أهل السنة والجماعة. وفي كل الأحوال فإن

موضعها في هذه الفرقة، بوصفها الممثلة للفرقة الناجية، لا يمكن النظر إليه إلا في ميدان علم الكلام فقط دون الميادين الأخرى. وهذا ما يبرز بوضوح في تتبع الشهرستاني نشوء فرق المعتزلة، والتي أدت في إحدى مراحل تطورها إلى ظهور الصراع بين الأشعري (المعتزلي) وأستاذه أبي علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ) في بعض المسائل الكلامية (التحسين والتقبيح) التي أدت بالأشعري للانحياز إلى ما يدعوه الشهرستاني بـ«طائفة السلف»، ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهباً منفرداً[٥٥]. والذي سيقرره ويطوره لاحقاً كل من الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) وأبي بكر ابن فورك (ت ٤٠٦هـ) وأبي اسحاق الاسفرائيني (ت ٤١٨هـ). ولم يكن هذا التحول بمعزل عن التراث «السلفي» الذي كان يستند إلى إثبات الصفات الأزلية من العلم والقدرة والحياة والكلام.. الخ، اضافة إلى المشيئة الإلهية، والذي لا يغير من جوهره شيئاً كونه حصل مسبقاً على تسمية الصفات الخبرية (كاليدين والوجه... الخ) أي ذلك التقليد المرتبط بفكرة وبممارسة التأويل والموقف منه. فالسلف الممثل بمالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) توقف عند التأويل بكلماته الشهيرة حول استواء الله على العرش: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، والذي سار عليه سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) ولاحقاً أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) وغيرهم. إلا أن هذا التوقف لم يكن بإمكانه أن يقف بمعزل عن تراث الجدل الفكري وتطور التجريد ودخول الفلسفة والكلام حياة الثقافة الفكرية القائمة آنذاك، الذي أفرز في الوسط «السني» ضرورة التعامل معه بوصفه جزء من التراث السني ذاته. أي تلك «الانجازات» التي سيقوم بها عبد الله بن سعيد الكلابي (٢٤٠هـ)، وأبي عباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، أي ادخال الحجج الكلامية والبراهين الأصولية. تلك المقدمة الضرورية المرتبطة بالتربية المعتزلية للأشعري، التي جعلته لاحقاً يبرز بمدرسته المنحازة للسلف (الكلامي بصورة خاصة)، والذي أدى لأن تكون مقالاته «مذهباً لأهل السنة والجماعة»[٥٦]. رغم أن هذه الصيغة تظل تثير الكثير من الاعتراضات

الجدية. منها ما يتعلق من حيث المضمون والتصنيف الذي يورده الشهرستاني، ومنها ما يتعلق من حيث ترتيبها و«تكنيكها». فإفراد الشهرستاني للأشعرية ضمن إطار «الصفاتية»، التي يدخل فيها كل من المشبهة والانتقائية الكرامية (رغم أن الحديث يجري حول المعضلات الأساسية في كل منهما، والذي لا يستلزم التطابق، بل يمكن أن يؤدي إلى الخلاف) يثير عدم قناعة الإقرار بكونها تمثل الحقيقة في حلّ القضايا الكلامية. أي أن تحول مقالاته إلى مذهب أهل السنة والجماعة لا يعني كونه المذهب الفعلي لها، الذي حل بصورة «نهائية» وحدة الرأي والنص، أو حل المعضلات الفكرية بتجانس منطقي عقلي كما أراد الشهرستاني بمفهوم أهل السنة والجماعة. أما من الناحية الظاهرية (التكنيكية) فإن الشهرستاني لا يفرد للأشعرية سوى عشر صفحات مع كل ممثليها الكبار كالاسفرائيني (ت ٤١٨هـ) والجويني (ت ٤٧٨هـ) مقارنة بالكثير من الاتجاهات كالإسماعيلية والفلاسفة.

وفيما لو طرحنا جانباً هذه الاعتراضات، فإن ما هو جوهري في منظومة التقييم الشهرستانية للملل الإسلامية، يقوم في كشفه الحلول المميزة للمعضلات الفكرية الأساسية، أو مايدعوه بالقواعد والأصول، التي على أساس حلها يبرز حكم التسمية. أي أننا نقف أمام تقييم منهجي - موضوعاتي، يحدده لاموقف المدارس بل «حقيقة» الاتجاه الفكري المعني. مما يجعله أمام ضرورة تحليل وتوحيد العناصر الأساسية في بنية المدرسة أو الفرقة المعنية من أجل نسبها لهذا الاتجاه أو ذاك، مما يؤدي بدوره إلى إزالة الكثير من ترسبات الوعي التقليدي السابق في الحكم على المدارس والفرق. وبالتالي إعادة ترتيبها بصيغة جديدة. فالشهرستاني يدخل في منظومته التقييمية الكثير من تصنيفات الماضي، كالروافض والخوارج والمعتزلة (القدرية) والمرجئة، إلا أنه يحدد اتجاهات عامة جديدة بمدارس خاصة بها رغم أن بعض التقييمات حولها كانت متناثرة في الكتب المللية - النحلية السابقة «كالصفاتية والجبرية» وغيرها. أي أنه يحاول أن يربط بصورة عضوية وحدة العناصر الفكرية

الأساسية للفرقة وتسميتها الظاهرية، أي البحث عن تمثيلية الفرقة. ولهذا فهو يقدم مقارنة دقيقة مبنية على هذا الأساس، مثل المعتزلة مشبهة الأفعال، والمشبهة حلولية الصفات، والمعتزلة غلو في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات، أما المشبهة فقد قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام، بينما الروافض غلوا في النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول، في حين قصرّت الخوارج حتى نفوا تحكيم الرجال[٥٧]. أي أن التقييمات لم تعد محصورة في الفرق بحد ذاتها، بل وفيما بينها مما يكشف عن طبيعة الخلاف الذي عاد أساسه يجري الحكم العام.

إن كل الاستعراض السابق لبلورة تقاليد تقييم الاتجاهات والمدارس، يكشف عن تباين واسع، وفي الوقت نفسه عن اتجاهية عامة في تقريب جوهرية الأحكام، مما يعكس بدوره العملية المعقدة لثقافة الوعي التقييمي. ففيما لو أجملنا الاتجاهات العامة بهذا الصدد، فإن الخارطة ستبدو غاية في التنوعّ والتباين، التي لا يضبطها حاكم - ما محدد. ففي الموقف من تقييم الغلاة، نلاحظ بأن كل من الأشعري والشهرستاني يدرجونها في الملل الإسلامية، بينما يضعها البغدادي وابن حزم خارج إطارها. وإذا كان الأشعري عادة ما يطابق الغلاة مع الشيعة، فإن كل من البغدادي وابن حزم والشهرستاني يضمّون إليها الفرق الحلولية والإباحية والتناسخية والباطنية (البغدادي)، والتي يندرج فيها قسم من الخوارج (الزيدية والميمونية) والمعتزلة (القدرية) في شخصية أحمد بن خابط والمتصوفة الحلولية (كالحلاج قتل ٣٠٩هـ). الصيغة، التي يوردها ويتفق معها، وأن بصورة منفصلة ابن حزم والشهرستاني.

إلا أن هذا التباين الواسع والعميق أحياناً، يكشف عن اتفاق عريض اتجاه الفرق المحددة آنفاً. فالأشعري، الذي يورد ما يقارب خمس عشرة فرقة غالية (البيانية، الجناحية، الحربية، المغيرية، المنصورية، الخطابية بفرقها المعمرية والبزيغية والعمرية والمفضلية، وأصحاب تناسخ الأرواح، الذمية، الشريعية (النميرية)، السبئية والمفوضة)، يدخلها البغدادي جميعها في تصنيفه

لها مع إضافة فرق أخرى. وهذا ما يفعله ابن حزم والشهرستاني، رغم بعض التمايزات المتعلقة بإضافة فرق أخرى. وهذه قضية متعلقة بالفارق الزمني الذي أفرز في مجرى تطوره هذه المدارس الجديدة وأسلوب تعمقّ وعي عناصرها الفكرية.

ففي الوقت، الذي لا يتكلم فيه الأشعري والشهرستاني عن المتصوفة بوصفهم حلولية (بل إن الشهرستاني تجاهل تجاهلاً كلياً وجود المتصوفة) فإن البغدادي يفرّق بين المتصوفة «السنة» والحلولية الغالية، في حين أن ابن حزم يهاجم المتصوفة ككل. وإذا كان الأشعري يفرز ضمن اتجاه الرافضة أربع وعشرين فرقة (القطيعية، الكيسانية، الكربية، الراوندية، الحربية، البيانية، المغيرية، الحسينية، الناوسية، الإسماعيلية، القرامطة، المباركية، السميطية، العمارية - الفطمية، الزرارية - التميمية، الواقفة - المطمورة، المفضلية - الخ)، في حين يفرد الزيدية لحالها بفرقها الست (الجارودية، السليمانية، البترية، النعيمية، اليعقوبية، و«فرقة أخرى») فإن البغدادي يضع كل من الزيدية الكيسانية والإمامية ضمن مفهوم الرافضة. بينما لم تعد الزيدية ست فرق بل ثلاث (الجارودية، السليمانية والبترية) أما الكيسانية (فرقتان) فيفردهما لحالها، في حين يميزّ الإمامية بخمس عشرة فرقة تدخل الأغلبية الساحقة منها في التصنيف الذي أورده الأشعري، ولكن تظهر فرق جديدة. في حين يضع ابن حزم الكيسانية في الزيدية، بينما ينسب أغلبية الفرق الأخرى إلى الإمامية الرافضة، أما الشهرستاني فيزيل مفهوم الرافضة ليضع تحت تسمية الشيعة مدارس الكيسانية والزيدية والإمامية والغالية والإسماعيلية كفرق مستقلة. ففي موقفه من الزيدية يتفق كلياً في تصنيفه مع البغدادي، وفي موقفه من الإمامية يتفق اتجاه أغلبية الفرق مع البغدادي أيضاً، بينما يفرز في الكيسانية أربع فرق لها تسمياتها الخاصة، التي تستند إلى ما أورده الأشعري (رغم أن الأشعري يورد خمس عشرة تسمية)، أما الإسماعلية الخالصة فهو يوردها كاتجاه ومدرسة خاصة مستقلة. أما الموقف من الخوارج وتصنيف فرقها فقد أورد الأشعري اثنتا عشرة فرقة أساسية (الأزارقة،

النجدية، العطوية، العجاردة، الفديكية، الصغرية، الإباضية، البيهسية، الفضيلية، الشمراخية، الراجعة، الشبيبية) في حين تتفرع من العجاردة خمس عشرة فرقة ومن الأباضية أربع فرق ومن البيهسية أربع كذلك) بينما يقسمّها البغدادي إلى عشرين فرقة أساسية تستند في الواقع إلى كل ما أورده الأشعري باستثناء إيراده وافرازه فرقتين (اليزيدية والميمونية كفرق غلاة لا إسلامية، في حين أن الأولى من فرق العجاردة والثانية من الإباضية حسب تصنيف الأشعري)، أما الشهرستاني فيقسمها إلى ثمان فرق رئيسية، وسبع يفرزها من الثعالبة العجاردة، أما الإباضية فيضمنّها ثلاث فرق (أي كما يفعل الأشعري)، لكن دون فرقة أصحاب طاعة لايراد الله بها. أما المرجئة، فإن الأشعري يورد اثنتي عشرة فرقة (الجهمية، فرقة أبي الحسين الصالحي، وفرقة يونس السمري، وفرقة أبي شمر ويونس، فرقة أبي ثوبان، النجارية، الغيلانية فرقة محمد بن شبيب، فرقة أبي حنيفة، فرقة أبي معاذ التومني، فرقة بشر المريسي والكرامية). التقسيم الذي يشذّبه البغدادي بدقة أوسع بحيث لا يبقى مما يدعوه بالمرجئة الخالصة سوى فرق خمس (اليونسية،الغسانية، التومنية، الثوبانية، المريسية) في حين يضع الفرق الأخرى (كفرق متذبذبة بين القدرية (كغيلان الدمشقي وصالح قبة) والجبرية (كالجهمية). أما ابن حزم فيضع إلى جانب الجهمية والكرامية فرقة الأشعرية أيضاً في خانة المرجئة بوصفهم أكثر الفرق بعداً عن أهل السنة والجماعة. أي أنه يلتقي مع الأشعري في موقفه من الجهمية والكرامية، ويفترق عن البغدادي تجاههما. فالبغدادي ينظر إلى الكرامية والجهمية والنجارية والضرارية والبكرية كفرق مستقلة تتميز بالتذبذب والانتقائية، في حين لا يضع الشهرستاني في حكم الانتقائية سوى الكرامية. أما تقسيمه للمرجئة فيتوافق معه (البغدادي) بصدد اليونسية والغسانية والثوبانية والتومنية، وعوضاً عن المريسية (عند البغدادي) يورد العبيدية والصالحية التي يضمّن بعض أفرادها ما سبق للبغدادي أن أدرجه في المريسة. ويتميز الشهرستاني عن سابقيه من علماء الملل والنحل، في أنه يفرد بصورة مستقلة تلك الفرق التي سبق وأن أدرجت

في حكم المتذبذبة أو الانتقائية. بمعنى أنه يحاول أن يوحّد عناصرها المستقله، وبالتالي إبرازها كفرق مستقلة. ولا يعني ذلك قسر الحكم الذاتي، بل هو نتاج تعمّق الأحكام التقييمية المستندة، بنظر الشهرستاني إلى ما أكثر جوهرية في منظومة المفكر المعني. ولهذا نراه يورد ما سبق وأن صيغ بعبارة الفرق المتذبذبة، التي لا تفصح بمعنى ـ ما معين إلا عن صعوبة إدراجها، بفعل تكافؤ بعض العناصر الجوهرية فيها (كالقول بالقدر والإرجاء)، أو لسوء فهم حقيقتها. ولهذا السبب يزيل الشهرستاني هذا «التشوش» بإدخال بعض منها تحت حكم الجبرية (كالجهمية والنجارية والضرارية) وحكم الصفاتية (كالأشعرية والمشبهة والكرامية). ويستند هذان الحكمان (الجبرية والصفاتية)، اللذان يوردهما الشهرستاني، إلى ما قدمه البغدادي عن تحليله لهما، أي افرازهما كفرق مستقلة، مع الإشارة إلى خصائصها (الجهمية جبرية، والمشبهة بقسميها ـ مشبهة الذات ومشبهة الصفات، ولا يورد مصطلح الأشعرية بل الصفاتية ثم الكرامية[٥٨]).

وإذا كانت المدارس السابقة قد أثارت الكثير من التعقيدات في تصنيفها فإن الاتفاق فيها بينهم يبدو كلياً بصدد المعتزلة. فالشخصيات التي يوردها الأشعري دون أن يدعوها بمدارسها، يوردها البغدادي كعشرين فرقة، يزيل منها اثنتان (المريسية واتباع صالح قبة ليضعهم ضمن المرجئة المتذبذبة) أما الفرق الأخرى، فهي ذاتها التي يختصرها الشهرستاني إلى اثنتي عشر فرقة (الواصلية، الهذيلية، النظامية، الخابطية ـ الحديثية، البشرية، المعمرية، الثمامية، الهشامية، الجاحظية، الخياطية ـ الكعبية، الجبائية ـ البهشمية). وليس هذا الواقع الأخير سوى انعكاس لكل من التجانس الكبير في الاتجاه المعتزلي بوصفه كياناً أرقى من حيث تجانس أطروحاته، وفي الوقت نفسه قربه الزمني من أصحاب الملل والنحل ودور المعتزلة ذاتهم في تعميق الأحكام التقييمية، رغم ترابط هذه الجوانب داخلياً. إلا أن ماهو جوهري في كل ماسبق من الاستعراض والمقارنة والتحليل للمدارس في كتابات أصحاب الملل والنحل وتقييماتهم للفرق يقوم في كشفه عن حقيقة وجود مدارس

تقييمية متباينة وجهاز تقييمي مستتب نسبياً، أخذ يفرض أحكامه وتعبيراته، بغض النظر عن مدى دقتها، على أسلوب التعامل التقييمي فيما بين المفكرين واتجاههم في دراستهم التاريخية.

وهذا بدوره يفترض الحذر من الانسياق الكلي وراءها ولها، دون أن يعني ذلك رفض كل مافيها، على العكس، إنها أفرزت في تطورها الملموس، وبالارتباط مع خصوصياتها المتبلورة في ثقافة الخلافة استيعاباً متذبذباً بين الدقة العلمية والأدلجة المتعصبة. وهذا بدوره لم يميز إحدى المدارس دون الأخرى، إلا أن نسبة الأدلجة والعلمية تظل مع ذلك واقعاً موضوعاً. أي أنه عبّر وعكس واقع الحالة الطبيعية لصراع المدارس الفكرية التي استعمل كل منها، بالارتباط مع أطروحاته وتقييماته، وأحكامه، وتأثر أحدهما بالآخر، ما أفرزته ثقافة الوعي التقييمي.

الحواشي:

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٧٩.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٠.

(٣) سوف نهمل، نسبياً، تناول دراسة الجهاز التقييمي لابن حزم الآن لالشيء إلا لتميزه بالجدل الشديد، مما يجعله مادة فائقة الأهمية في دراسة وتحليل الجدل القائم آنذاك، وموقفه هو ذاته كمدرسة خاصة لعبت دوراً كبيراً في تثوير وتطوير الوعي الجدلي الكلامي - الفلسفي والعقائدي الديني. لقد ولع بالجدل إلى الدرجة التي جعلته مثار غضب الجميع. إذ لم يخلص من انتقاده، حتى مؤسس المذهب الظاهري داود بن علي (ت ٢٧٠ هـ)، الذي انتمى هو نفسه إليه. وهذا مايجعل تسميته بالظاهري مثار جدل وعدم دقة.

وبما يشير إلى هذه الجدلية الخصمة عند ابن حزم، ليس أطروحاته وجداله الرائع للاتجاهات الفلسفية والكلامية والدينية خصوصاً اليهودية والنصرانية (حيث يقدم دراسة يمكن اعتبارها من بين أكثر الدراسات المقارنة ـ النقدية ـ التحليلية للأديان حتى تلك المرحلة، بل ومواقفه التي أدت في حالات كثيرة، كما يقول ابن خلدون (ت ـ ٨٠٩هـ) في مقدمته، «إلى نقمة الناس عليه بحيث أوسعوا مذهبه استهجانا وإنكاراً وتلقوا كتبه بالإغفال والترك حتى أنها ليحظر بيعها في الأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان» (انظر الفصل السادس من الكتاب الأول للمقدمة: في العلوم وأصنافها... رقم ٧ ـ علم الفقه وما يتبعه من الفرائض ص٣٥٤).

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١ .

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١ .

(٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١ .

(٧) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٣ .

(٨) من الصعب ملازمة الدقة الموضوعية للهوس الجدالي. إلا أن لكل قاعدة شذوذ. ومن الممكن إدراج ابن حزم في خانة الشواذ. إلا أن ذلك لايعني غياب بعض التحامل واللاموضوعية واللادقة في أطروحاته كما هو الحال في موقعه من بعض أطروحات الأشعري، والتي جعلت السبكي (ت ٧٧١هـ) يفرد أوراقاً عديدة للبرهنة على تحامل ابن حزم على أهل السنة والجماعة، وبالتالي ضرورة عدم قراءة كتاباته لافتقادها الدقة والحقيقة. والسكبي، دون شك، أكثر هدوءاً وحيادية من ابن حزم، إلا أن تقييمه لابن حزم، يظل مع ذلك، وحيد الجانب. (انظر، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م، ج١ ، ص٤٣).

(٩) أبو محمد علي بن أحمد (ابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل. (دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ج١ ص٢ .

(١٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١١ .

(١١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١١ .

(١٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ، ص١٥٨ ـ ١٥٩ .

(١٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢ .

(١٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢ ـ ٥ . أنظر بهذا الصدد أيضاً النوبختي: فرق الشيعة، ص٢ ـ ١٧ .

(١٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥ ـ ٢٠ .

(١٦) ابن حزم: كتاب الفصل بين الأهواء والملل والنحل ج٢ ص١١٥ .

(١٧) سوف تستعيد هذه الأطروحة أهميتها «المنهجية» في المراحل المبكرة من الدراسات الاستشراقية المعاصرة. بمعنى محاولة رؤية «الصراع الآري - السامي أو الفرس والعرب». أي محاولة إعطائها طابعاً عنصرياً. غير أن هناك جانباً آخر للقضية، سبق وأن انعكس في تاريخ الدراسات الاستشراقية المعاصرة وعقلانية الغرب. وما تجدر الإشارة إليه إن هذه الفكرة سبق وأن شغلت حيزاً لا يستهان به في تقاليد التقييم الملية - النحلية الإسلامية. فالشهرستاني (وقبله الجاحظ) يقدم لنا صورة عن تلك المحاولات القائمة آنذاك، التي كل بمقدرتها سعت للكشف عن التمايز ومحاولة تفسيره. فهو يتكلم عما دعي بالأقاليم السبع، أو الأقطار الأربع (الشرق والغرب والجنوب والشمال)، والذي يؤثر كل منه، في اختلاف الطبائع وتباين الشرائع.

(١٨) ابن حزم: كتاب الفصل. . . ، ج٢ ص١١٦ . وقد لخص ابن حزم مضمون هذا الكتاب في الفصل المعنون بـ: ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر في كتابه الآنف الذكر (انظر ج١ ، ص١٧٢ - ٢٢٦).

(١٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٢١ .

(٢٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٣ .

(٢١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٣ .

(٢٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٦ .

(٢٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٢١ .

(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٢١ .

(٢٥) القرآن: سورة آل عمران، الآية ١٥٦ .

(٢٦) القرآن: سورة النحل، الآية ٣٤ .

(٢٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٢٢ .

(٢٨) إن هذه الرواية تثير الكثير من الإشكالات، التي تجعل منها، في الواقع صيغة إيديولوجية وضعت لاحقاً على لسان عبد الله بن عباس. فالنبي محمد، يظهر في القرآن على أنه أمي (رغم أن الأمي في القرآن لا تتطابق على الدوام ومعنى عدم اتقان الكتابة. إذ إنها تورد بمعنى المنتمي إلى الملة أو الدين، كما تورده بعض الآيات القرآنية) وفيما لو تركنا هذه المشكلة استناداً إلى امكانية تأويل كتابة الوصية بمعنى املاءه على غيره فإنها تتناقض والفكرة الجوهرية في القرآن والممارسة النبوية المستندة إلى مفهوم الوحي. أي أنه ليس إلا وحيا يوحي، بينما فعل طلب الدواة والقرطاس،

حسب ما تطرحه الروايات لم يكن وحياً ودليل ذلك رفضه وإبعاده الجميع. أي لايمكن رد الوحي على أساس رفض اللغو والتنازع. أضافة لذلك، إن الصيغة التي توردها الروايات والقائلة: لكي لاتضلوا بعدي لايمكن موافقتها بأي شكل من الأشكال مع الأفكار الواردة في القرآن (اليوم أتممت لكم دينكم ورضيت لكم الإسلام ديناً) وأفكار خطبة الوداع... الخ.

أما الصيغة الواردة على لسان عمر بن الخطاب، فإنها تبدو ضعيفة فيما لو قارناها مع ماهو مشهور ومعترف به من قبل الجميع تقريباً أي مواقفه الشهيرة بعد موت النبي محمد، والتي همّ بقتل من يقول بأن محمداً قد مات. أي لايمكن التوفيق بين الدعوة إلى أن يكون الكتاب هو الحاكم (كما هو منسوب إلى عمر، سيما وأن القرآن يتضمن إدراك وضرورة موت محمد رغم أن الأخبار تورد استغراب عمه هذه الآيات بعد سماعها من أبي بكر، وهذه طامة أخرى تزيد المشكلة المطروحة تشوشاً أكبر) وبين رفض موت وإمكانية موت النبي محمد. ثم أنه من غير المقنع أن تكون كلمات عمر بالصيغة الآنفة الذكر، في حالة الإقرار بواقعية الحادثة، وهو الذي سيستجهل أن تكون الآية القرآنية التي سيوردها أبو بكر حول موت النبي محمد: وما محمد إلى رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل... (آل عمران: ١٢٣) حيث أجاب: كأني ماسمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر. رغم أن النسيان يمكن أن يكون جزءاً من كلمة كإني.. وعلى كل حال فإن مجمل تحليل المادة حول الحادثة المعنية، تجعل مما لاشك فيه الوضع الإيديولوجي لها، والذي سيؤول لاحقاً، خصوصاً في الاتجاهات الشيعية، بصيغ متباينة.

إلا أن هناك جانباً آخراً للقضية، يقوم في غياب تقاليد «الوصية» آنذاك. فالمقصود بالوصية، كما تورده الروايات، ليست من نوع الوصايا الأخلاقية. فالنبي محمد لم يكن بإمكانه آنذاك أن يسطر أكثر مما ورد في القرآن. إنها «وصية» السلطة. وسوف تركز الاتجاهات الشيعية على هذا الطابع والمضمون للوصية. إنها تبرز صيغة الإيديولوجية المقدسة في محاولتها إدانة «مؤامرة قطع وصول الشيعة إلى السلطة. وليست هذه الصياغة في حوافزها الفكرية ـ النفسية، سوى رد فعل للخلافة الملكية، ومحاولة تقديم أساس مقدس للخلافة الملكية الشيعية الممكنة.

(٢٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٢٢ ـ ٢٣.
(٣٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٢٤.
(٣١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٢٧.

(٣٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٥ .
(٣٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٠ .
(٣٤) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١١ .
(٣٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٥٥ ـ ١٥٦ .
(٣٦) ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل ج١ ، ص٧ .
(٣٧) ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل ج١ ، ص٨ .
(٣٨) ابن حزم: كتاب الفصل... ج١ ، ص٨ .
(٣٩) ابن حزم: كتاب الفصل... ج١ ، ص٩ .
(٤٠) إن الآراء التي يوردها البعض حول مايدعى بخطأ ابن حزم وسوء فهمه لآراء الأشعري، بفعل عيشهما في زمن متقارب (واحد) وبالتالي عدم إطلاعه على آراء الأشعري تفصيلاً بل جملة إذ أن الأشعري من البصرة وابن حزم من الأندلس، تفتقد إلى الدقة. فالأشعري، كما هو معلوم توفي عام ٣٢٤هـ بينما توفي ابن حزم عام ٤٥٦هـ، أي أن الفارق الزمني الهائل يجعل من غير المتوقع ألاّ تصل كتب الأشعري إلى الأندلس، سيما وأن ابن حزم كتب مؤلفه هذا في أواخر حياته (أي أن أقل احتمال زمني فيما بين موت الأشعري وكتابة ابن حزم المؤلفة هو مئة عام). إضافة لذلك، هناك الكثير من المعلومات، التي تؤكدها كتب التاريخ والفكر والشخصيات، حول دراسة الكثير من الشخصيات الأندلسية والمغربية في الشرق، والتي نقلت آراء الأشعري وكتاباته نقلاً وافياً.

فالقضية تقوم هنا في موقف ابن حزم من الأشعري والأشعرية بوصفها تياراً مرجئياً، بمعنى عدم تميز الأشعري باتجاه خاص مميز له، بحيث يمكن الحديث حوله كمدرسة قائمة بحد ذاتها. ولم يكن ذلك بمعزل فيما يبدو من واقع عدم تحول الأشعرية إلى تيار قائم مستقل بحد ذاته في ثقافة وتقاليد الوعي التقييمي والمللي النحلي. وهذا مايؤكده في الواقع كتاب الفرق للبغدادي. فهو لايورد الأشعرية كاتجاه، أو حتى كفرقة من بين الفرق «الثلاث والسبعين». فهو لايتعامل مع الأشعري إلا بوصفه شيخاً من شيوخ أهل السنة والجماعة، يعتمد عليه كل الاعتماد في علم الملل والنحل. أي على خلاف ماسنراه لاحقاً عند الشهرستاني، حالما سيفرده كمدرسة خاصة ضمن مايدعوه بالصفاتية.

فالحكم الذي يقدمه ابن حزم، يستند إلى مبدأ التقييم الجديد، مبدأ القرب والبعد من السنة كما يفهمه هو، أو حسب ظاهريته الخاصة. وحتى حالما يورد مصطلح

الأشعرية، فيورده كمرجني (ج٢ ص١١٢) وكذلك ج٥ ص٤٢ وغيرها.
(٤١) ابن حزم: كتاب الفصل ج٢ ، ص١١٢ .
(٤٢) ابن حزم: كتاب الفصل ج٢ ، ص١١٣ .
(٤٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٢ - ١٣ .
(٤٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٧ .
(٤٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٧ .
(٤٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٧ .
(٤٧) القرآن: سورة النساء الآية ٨٢ .
(٤٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٧ .
(٤٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٨ .
(٥٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٦ .
(٥١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٢١٢ .
(٥٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٥ .
(٥٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٥ .
(٥٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٣ .
(٥٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٣٢ .
(٥٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص٩٣ .
(٥٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٩ - ٢٠ .
(٥٨) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٥٣ .



الباب الثالث

التصوف في تقاليد العلم المللي النحلي اسلامي



الفصل الأول

«الأنا الناجية» في ضلال الروح والسياسة

لاتجد الثقافة التاريخية حرجاً في التعامل مع نتاجها حتى في أشد صيغه وتجلياته المناهضة لأسسها العقائدية، وأصولها الفكرية وقيمها الواقعية والمثالية. إنها إن شئنا الدقة، النتيجة الطبيعية لصراع القديم والجديد. ولكن حالما يلتئم في نسيجها مايبدو في مظهريته نشازاً صارخاً، فإن سيستفز وعيها المباشر ونفسيتها الاجتماعية، التي يمكن أن تشرك مؤسساتها وممثليها في صراع حامي الوطيس من أجل الدفاع عن الذات أو تحطيم الخصوم. بينما تبقى إمكانية الاستكناه في هذه العملية خارج إطار الصراعات الدائرة. وينبغي أن تهدأ عاصفة الحجاج والجدل من أجل أن تبرز براعم الاستيعاب الأولية وتقييمها.

فاللوحة التاريخية العامة لصراع القوى الاجتماعية للأمة الإسلامية لم تكتمل من خلال معارك السياسة الحامية واحتراب الأسلحة الباردة، بل وفي غمار تطور وعيها الذاتي الأخلاقي. وليس من قبيل الصدفة أن تتحول معارك

الرضى وشرور «الكبائر» إلى العصب الذي ألم الضمير والعقل الإسلامي الأولي.

إن تتبع العلم المللي النحلي الإسلامي لديناميكية الخلافات الأولية، أنصب في إطار التصوير التاريخي المجرد. أي أنه استثار في آن واحد نزعة التقييم الانتقادية ومنظومات الحدود الواقعية للأحداث مما جعله لحدٍ ـ ما أسير رؤية الخلاف والتباين، والنزاع والفرقة. وقد أعطى ذلك له ليس فرصة تقبل الحديث النبوي القائل بانقسام الأمة وحتميته، بل والإغفال النسبي لما في هذا الانقسام من اتفاق داخلي أو رضى بالمصير الشخصي الذي دغدغ ضمير وعقل الفرق الإسلامية في معاناتها الداخلية وتأمل أفعالها وتجليات وجودها كتعبير عما هو غيب في «لوحها المحفوظ».

فالوعي السياسي الأولي للأمة الإسلامية لم يعان أساساً من مأزق الخلاف المبدأي، بل من تجربة البحث عن مبدأ الوفاق والإجماع. ولم تكن هذه الظاهرة حصيلة الخلاف الأولي حول الأحقّ والأجدر في الأفضل في الخلافة بعد موت النبي، بل كانت الاستمرارية الطبيعية للمبدأ الذي حاول إسلام الرسالة (المدنية) غرسه في الاعتقادات والأفعال.

فقد ربط القرآن حقيقة اعتناق الإسلام برضى أتباعه عن الرسول، بينما تحول رضى الله إلى الشهادة الكامنة عن حقيقة الإيمان. وبقيت هذه العلاقة العقائدية بين الظاهر والباطن في طي الفعل الواقعي الذي اختزله قول الرضى المباشر. وكان ينبغي أن تنقلب هذه العلاقة بصورة كلية من أجل أن يجري استعادة فهم حقائقها. أي أن يصبح الباطن ظاهراً، والظاهر باطناً، والقول فعلاً والفعل قولاً. وبالتالي أن يتحول الرضى المباشر إلى رضى قلبي، والرضى الإلهي إلى مصدر القناعة الحقيقة. ولم يكن بإمكان هذه الظاهرة أن تتعقد في الممارسة وتثير التباسات «البدعة» في الوعي إلا في عالم التجزئة الواقعية لقوى الأمة. أي في تلك الحالات التي لاتغير الفرقة من مضمون الوحدة والجماعة، ولاتصبح الأخيرة صك الإدانة للاعتراض والاجتهاد.

فـ«الجدالات» الأولية، بعد موت النبي محمد عن القناعة والرضى، لم

تكن من وحي الروح الأخلاقي أو التنظير اللاهوتي، بل من هيجان تصادم المصالح السياسية في الأمة الناشئة. ولعل الحادثة التي رافقت مهمة اختيار الخليفة الأول (حادثة السقيفة) يمكنها أن تبرز أولوية القناعة البدائية وثانوية الفعل السياسي. فقد أجاب الأنصار اتباع سعد بن عبادة، بعد خطابه بهم ودعوته لهم بالتمسك بزمام الأمور (الرئاسة)، انطلاقاً من أنهم «أحق الناس وأولاهم به»[1]، بعبارة: «أن قد وفقت في الأمر وأصبت في القول.. فأنت مقنع ولصالح المؤمنين رضا»[2]. وسوف ترد الأنصار أيضاً بعد اشتداد «الجدل» على المهاجرين، بأنهم أحب الناس إليهم وأرضاهم لهم. إلا أن معضلة «الخلافة» السياسية ظلت تثير في وعيهم المباشر أهمية بقائها فيهم. أي أنهم اشترطوا المبادلة سواء بصيغة منا أمير ومنكم أمير، أو بصيغة اليوم لكم وغداً لنا. وعلى هذا الأساس فقط يمكن تقديم المبايعة والرضى. ولهذا أجابوا أبا بكر بعبارة: «فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا»[3]. بينما رد عمر بن الخطاب (ت ـ ٢٤هـ) هذا الاقتراح باعتباره حلاً لا يمكنه «أن يرضي العرب»[4]. وقد أدى هذا الجدل في نهاية المطاف إلى كسر وحدة الأنصار «القبلية» ببروز بشر بن سعد، الذي حاول البرهنة على االأنصار ما أرادوا من سابقتهم في الجهاد والدين «إلا رضا الله وطاعة نبيه والكدح للأنفس»[5]. بصيغة أخرى، إن الجميع اتفقت على ضرورة الرضا ولكن في خلاف. والقضية ههنا ليست في تعقيد الكلمة بل في محتواها السياسي المتباين. فالجدل السياسي الأولى قد تعدى واقعياً حدود السقيفة ليضمّ في فلكه أول التصورات الدرامية عن مفهوم وممارسة الرضا، وخروجه من إطار المديني (الأنصار) إلى إطاره العربي (عمر) إلى مستواه الأخلاقي الروحي (بشير بن سعد)[6].

ومن العبث النظر إلى هذه الثلاثية كنفي جدلي، بقدر ما إنها تعكس مسار الخطى الأولية لتثوير الوعي وبراهين الحلول في القول والفعل. فإذا كان جدل السياسة قد أفسح المجال للحل السياسي، فإن الحل السياسي قد أغلق فوضوية الثأر المعنوي. مما سيعطي للوعي الديني السياسي اللاحق في محاولته

تهذيب دارمية الخلافات في الخلافة، صياغة إحدى بديهياته (السياسية) القائلة: من رضاه النبي لديننا رضيناه لدنيانا. إلا أن هذه الفكرة لاتعكس نزعة التبرير السنية فقط، بل وتتضمن موضوعياً إدراك حقيقة تلك البراعم الخفية الناشئة لعلاقة الديني والدنيوي في ظل صيرورة المؤسسات الحكومية وملامح السلطة المستقلة. وكان ينبغي لهذه العلاقة أن تمر عبر مخاض الصراع العنيف من أجل أن تتحول إلى بديهية مقبولة للجميع.

ولعل تجربة الانتفاض الأولية ضد الخليفة عثمان بن عفان (ت ـ ٣٥هـ) هي النموذج الأمثل لهذا المخاض. فقد احتك الضمير الإسلامي للمرة الأولى بواقع انتهاك «الحدود» الإسلامية. ومن الصعب القول، بأن القوى المتفضة آنذاك قد طابقت في وعيها «النظري» بين مفاهيم الضمير والدين، وبين الحدود والدنيا، إلا أن وعيها «العملي» قد سار في هذا الاتجاه. وقد استندت هذه النتيجة في آن واحد إلى كل قوة التضاد الفاعلة في صيرورة السلطة.

فالأخيرة هي المضمار المناسب لانفصام أو وحدة الديني والدنيوي، وبالصيغة التي يمكنها أن تمثل «روح» الإسلام دون أن تنفي إمكانية تطويره الدائم. فإذا كان موت النبي محمد قد قطع صلة الوصل بـ«الوحي المطلق»، فإنه قد أبقاه في نصه العائم عرضة لوحي الصراع وتطور الروح المعرفي في مجرى الممارسة الاجتماعية المتعمقة. فإذا كان أبو بكر (ت ـ ١٣هـ) قد واجه العرب المسلمين في خطبته الأولى بعد البيعة، بالإشارة إلى فكرة أن الله قد بعث النبي بالحق وللتأليف بين قلوبهم والتمكين لهم من دينهم، ومطالباً إياهم بـ «حسن الهدى ولزوم الطاعة»[٧]، ومتمماً ذلك بعبارة: «استخلف الله عليكم خليفة ليجمع به ألفتكم. . . وكلمتكم»[٨]، فإنه لم يغفل موقعه الإسلامي فيما بينهم باعتباره أحدهم. وقد عبّر عن ذلك بكلماته الشهيرة القائلة بأنه ولي عليهم وليس بخيرهم، وإن أحسن فليتبعوه وإن أساء فليقوّموه. وإن فرض إطاعة الناس له مربوط بطاعته هو لله والرسول، وفي حالة عصيانه لله والرسول فلا طاعة له عليهم[٩]. أي أنه عبّر عن تلك الحالة

التي لم يتجاوز فيها الديني الدنيوي ولا العكس، ولا الحدود الضمير ولا العكس. لقد ارتبطت في خطابه (البرنامجي) الوحدة المتينة للكل الإسلامي، باعتباره استمرارية للإسلام المحمدي. إذ لم يؤرقه شيء أكثر من الحصول على الرضا الحقيقي. وإن الصراعات «القريشية» فيما بعد موت النبي محمد قد عبّرت عن هذا السعي الحثيث والمليء بالمغامرة من أجل أن تكتسب «البيعة العامة» طابع الرضى الظاهري. فالأخير لم يكن رد فعل لاستجواب قاهر، بل وتضمّن بحد ذاته الصيغة الأولية لانكسار الاعتراض الداخلي. إذ أنه يمكنه أن يلجم الفعل المضاد باعتباره نكثاً للعهد. أي أنه في الوقت الذي طالب الجميع بقبول «الهدى»، ألزمهم بالطاعة. ولم تجد الأمة آنذاك حرجاً في ذلك مازالت قيادتها توحّد في ذاتها و«تركيبتها» السياسية النموذج التاريخي لما ينبغي أن يكون. ولهذا نفهم لماذا لم يجد عمر بن الخطاب حرجاً في أن يعبر في خطبته الخاطفة بعد توليته الخلافة، سوى بتلك العبارة المقتضبة، التي تشبّه العرب بالجمل الأنف المتبع لقائده. فيما لم يورد حول نفسه، إلا عبارة: «فو ربّ الكعبة لأحملنكم على الطريق»[١٠]. فالعرب المسلمة (والمؤمنة) لم تجد حرجاً في حملها على طريق الحق. وسواء أثار ذلك في وعي معاصريه تخيل أو إدراك صيغة الترابط العقائدية بين الإيمان والحق، فإن هذه العلاقة كانت منحلّة عملياً في «براهين» الفتح الإسلامي. أي الصيغة العسكرية ذاتها لعلاقة الديني بالدنيوي. غير أنه في وقت لاحق، عندما أصبح احتدام الجدل هو المقدمة الأولية لافتراق الأمة السياسي والمذهبي، فإن علاقة الإيمان بالحق لم يعد بإمكانها أن تتخذ في لسان القوى المتصارعة تلك الصيغة التفاؤلية المميزة للمسلمين الأوائل وقادتهم. إذ لم تعد السياسة خادمة الدين، بل الدين خادم السياسة.

وإذا كان الدين يتطابق في وعي المسلمين الأوائل مع الحق، فإن خضوع الحق للسياسة قد استثار ليس حفيظة الموقف من المؤسسات السياسية الآخذة في النمو فحسب، بل ومن حقيقة الحق المتسيس. ولهذا سيتفسر الخليفة عثمان بن عفان، حالما أخذ يواجه الانتقادات الشديدة حول تصرفاته

السلطوية، قائلاً: «أتفتقدون من حقوقكم شيئاً؟ فما لي لا أفعل في الفضل ماأريد. فلم كنت إماماً إذا؟»[11]. أي أنه لم يجد حرجاً في لوي عنق الحق بالصيغة التي يرتئيها مازال هو إماماً للمسلمين. بصيغة أخرى لم يعد الحق معيار السلطة بل السلطة معيار الحق. وإذا كان الأخير قد تجسدّ، بصورته التاريخية في قضايا المعيشية، فليس إلا لأنّ المصالح هي الصيغة المباشرة لتجلي قيم الحق والعدالة. فالانفصال والتفكك الجزئي بين الديني والدنيوي في سياسة السلطة استثار الوعي المتهالك نحو ضرورة إعادة اللحمة إليهما فيها. أي أننا نقف أمام الحلزونية الدائمة في نفي القيم واستعادة تطورها، أو مادعيناه بضرورة المخاض الصعب من أجل أن تتخذ الإشكاليات الاجتماعية والروحية صيغة البديهيات المقبولة، أو أن تتخذ الفكرة المنسية قيمتها الجديدة، أو يجري اكتشاف ما في عبارات التجارب الإنسانية العميقة من مغزى لاحدود له. آنذاك سوف يتحول اللانهائي في الأفكار إلى قيد ضروري لإبراز مضامين الحقائق الملموسة. أي ينبغي أن يحدث الإنكسار العميق في التجربة الحياتية (الفردية والاجتماعية)، من أجل أن ترتقي العلاقات القائمة (في الحالة المعنية علاقة الديني بالدنيوي، الضمير بالحدود، والإيمان بالحق) إلى مستويات أعمق، أو إلى أشكال جديدة في صرح الوعي الأخلاقي والعقائدي.

فالجمهور الإسلامي، الذي أبدع في تعامله مع أئمة السلطة (الخلفاء) تقليد المبايعة والرضى، قد سعى في حالة زيغهم إما لتقويمهم أو الإطاحة بهم، كما هو الحال مع الخليفة عثمان. إلا أن «الزيغ» الأولي والأول، لم يكن انحرافاً كلياً بعد، بقدر ما أنه نتاج تداخل علائق عديدة. وما هو مهم بالنسبة لنا ههنا هو الكشف عما في هذا الانحراف الجزئي عن بقايا الوشائج المتينة لفعالية التجربة الإسلامية الأولى، التي مازالت يخيم ويجثم على كل انتصاراتها السياسية والعسكرية، روح الأخلاقية المتسامية.

فالخليفة عثمان، لم يجد حرجاً في أن يعلن لمحاصريه من أنه سمع النبي محمداً يقول: «لاتتمادوا في الباطل فإن الباطل يزداد عن الله بعداً، ومن أساء

فليتب»، ولهذا أعلن أمام الملأ مجاهراً بعبارة: «أنا أول من اتعظ. والله لئن ردني الحق عبداً لانتسبن نسب العبيد»[١٢]. أي أننا نقف للمرة الأولى في تاريخ الصراع السياسي أمام ظاهرة السياسة المتأخلقة، رغم بواعثها العملية ـ المصلحية المباشرة[١٣]. لقد عكست هذه الظاهرة، ذلك التداخل الخفي للمتناقضات وإمكانات ردود فعله المتغايرة. ولهذا أجاب طلحة في وقت لاحق معلقاً على موقفه من مقتل عثمان بعبارة: «إن عثمان خلط الذنب بالتوبة حتى كرهنا ولايته وكرهنا أن نقتله»[١٤].

لقد جمعّت مرحلة صيرورة الدولة الإسلامية عوالم تناقضاتها الشائكة. إلا أن الأمة لم تبحث في هذه المتناقضات عن يقين جديد، بقدر ما أنها وجدت في كل حركاتها استيعاباً «حقيقياً» له. ذلك لايعني اضمحلال «آفات النفس» و«رذائل» الجاهلية، بقدر ما أنه يعكس تلك الصورة التي تتشابه في شاعريتها مع هطول الأمطار الخاطفة في صحراء الجزيرة. أي كان من الصعب التمييز بين لذة النظر وفائدة الغوث ورحمة السماء. لقد جرى أخذ كل ما هو موجود على أنه جود.

فعالم الوجود الإسلامي لم تخنقه بعد، معاناة الوجود والروح، ولم ينتج إلى جانب صرحه المادي صحراء الروح. إلا أن مأثرته الكبيرة تقوم في أنه أدرك منذ وقت مبكر خطر الجدب الروحي وفعاليته المدمرة لكل معنى الوجود. وقد جرى التعبير عن هذا الإدراك في مفاهيم الأول والآخر. الدين والدنيا، الإيمان والحق، مما جعل ممارسة الجهاد القديمة، الأسلوب الأمثل لاستعادة عمق «الأول» و«الدين» و«الإيمان» الإسلامي. إذ ليس الجهاد سوى الأسلوب «الأخير» و«الدنيوي» و«الحق» في عالم الانحراف عن المبادىء. وهذا مايفسر ذلك الاندفاع الشديد لقوى المعارضة الإسلامية الورعة في مواقفها من «خلط التوبة بالذنب». فهي لم تجد في الكلمة مبرراً للفعل ولكنها لم تنف أهميتها بالنسبة للروح. وقد جعلها ذلك بدوره أسيرة الكراهية، باعتبارها قوة وفعلاً سلبياً لا مباشراً. والشيء الجديد الذي كان يمكن إعلانه كبديل لإعلان التوبة هو رفع الجهاد إلى مصاف العمل، والعمل إلى مصاف

الحق. ولهذا كان «الخطاب» السياسي الروحي الذي وجهه علي بن أبي طالب (ت ـ ٤٠هـ) يدور في الواقع في إطار هذه الأولوية السياسية ـ الأخلاقية الصارمة. فقد شدد عليّ على أن من يبسط يده بالمعروف ابتغاء وجه الله، سيعوضّه ما أنفق في الدنيا ويضاعف له في الآخرة، وأن لسان الصدق أفضل من كل ثروات المادة، وأن الكبرياء والعظمة ما هما إلا دعوى باطلة، لأن الدنيا عرضة للزوال. ولهذا طالب اتباعه بالفزع إلى قوام الدين وإتمام الصلاة وأداء الزكاة والنصيحة للإمام وتعلم الكتاب (القرآن) والتصديق في الحديث والإيفاء بالعهد إذا عاهدوا وأداء الأمانات إذا ائتمنوا، وأخيراً عمل الخير، إذ لايفوز بالخير إلا من عمل الخير[١٥]. بصيغة أخرى إن الإمام علياً سعى لإعادة ربط الفعل بالقول، أو ما عبّر عنه ببسط اليد ولسان الصدق أفضل من المال. فالمسلمون قد اتقنوا الكلمة (القول) التي لم تعد في حالات عديدة مصدراً للفعل. ولهذا تحول الفعل إلى مقدمة إعادة تشذيب الكلمة. فهما كليهما (الفعل والقول) ينبغي أن يذوبا في استيعاب الفكرة الكبرى القائلة بأن الدنيا عرضة للزوال. وبالتالي لامعنى لها خارج حقيقة الأصول الموّحدة للأمة (الصلاة والزكاة.. إلخ)، باعتبارها المقدمات العقائدية ـ العملية والروحية للاشتراك الفعال في تغيير الواقع السياسي، أو ما أسماه بالنصيحة للإمام. وبما أن قيام هذه النصيحة يستلزم وجود أساس متين، فإن تعلم الكتاب وتصديق الحديث هو المقدمة الواعية للوفاء بالعهد والأمانة. فالوفاء بالعهد والأمانة ليس فعلاً سياسياً محضاً، بل وأخلاقياً صارماً. أي أنه ربط مهمة الانتماء السياسي بفعل فضيلة الخير.

من كل ذلك يبدو واضحاً، بأن البرنامج السياسي ـ الأخلاقي للإمام علي قد اختزل في عبارته البليغة تجربة الخلافة الراشدية. فالخطاب العلويّ في مظهريته يبدو شديد الشبهة بالآراء التي صاغها الخليفة الأول. إلا أن أبا بكر لم يعان من ثقل مهمة الرجوع إلى الإسلام «المحمدي». لقد نظر إلى ممارسته باعتبارها استمرارية لنشاط النبي، بينما الخليفة علي تحسسها واستوعبها كرجوع له. إلا أن هذا الرجوع لم يكن بإمكانه أن يتجاهل إفرازات صيرورة

الدولة. فالرجوع ذاته لا أساس له ولا معنى خارج مجرى هذه العملية ونتائجها التي أفرزت انكسار قيم الإسلام السياسية والأخلاقية. ولهذا كان خطاب الإمام علي محاولة لوضع البديل السياسي والأخلاقي، الذي تعرّض للهزيمة السياسية والفلاح الروحي[١٦].

وقد شكل هذا الانكسار في عمليته القهقرية خطوة إلى الأمام في تعميق الروح المعرفي والبحث عن اليقين الأخلاقي. وشأن أية عملية تاريخية انتقالية لم يكن بإمكان القوى الاجتماعية أن تصل إلى مساومة عقلانية بصدد القضايا الحياتية، رغم اعترافها العلني بتسامي الأهداف والغايات. فقد كان من الصعب آنذاك إيجاد الصلة الواقعية بين العقل والأخلاق في ميدان ـ ما غير ميدان السياسة. فالأخيرة، آنذاك هي البوتقة التاريخية الوحيدة، التي كان بوسعها صهر العقلاني واللاعقلاني، الأخلاقي واللاأخلاقي، الواقعي والوهمي، لكي يكون بإمكان أي من القوى إعادة النظر بتجربة الأمة ومعايير رؤيتها للأمور. وليس صدفة أن تكون قضية الإيمان والإسلام من بين أكثر هذه القضايا الفكرية جوهرية للعصر الأموي في تطور الخلافة. فإذا كانت مرحلة الانتقال الحاسمة من عصر الخلافة الراشدية[١٧] إلى الخلافة الملكية (الأموية) قد اقترن بهزيمة المشروع الإصلاحي الأول للإمام علي، فإن بداية العصر الأموي قد اقترن بدفع قضية «مرتكب الكبائر»، باعتبارها الصيغة المباشرة لوعي ظاهرة الانتقال هذه.

فقد اتخذت تحولات العصر العاصفة وانحراف السلطة عن القناعات والتصورات الإسلامية الأولية، تعبيرها الملموس في الموقف من عمل الإنسان والجماعة. أي لم يعد اعتناق الفكرة أو المجاهرة بها، الأسلوب المقنع لحقيقة الأنتماء الروحي، بل وضرورة العمل المباشر[١٨]. فالثنائية الأولية فيما بين الإسلام والإيمان الآخذة في التجزؤ، بدأت تكشف عما فيها من تعارض قد يصل حد القطيعة، في حالة غياب المعيار الملموس، أو الحد الوسط الفعال، أو الوحدة الضرورية لها. وهذا مايفسر في الواقع، ظهور الخوارج، أو على الأقل، حقيقة انكسار هذا التعارض في وعيها السياسي ـ العقائدي. وليس

من قبيل الصدفة أن تتحول معايير الالتزام الملي (الإسلامي) إلى ميدان الأخلاقية العقائدية العملية، التي رفضت بصورة قاطعة تجزؤ الإسلام والإيمان. فقد وجدت في هذه التجزئة تعبيراً «خيانياً» للمبادى الكبرى، وحذلقة تبريرية معبّرة عن غياب الورع الحق.

فقد أعطت الخوارج كل شيء لله. أي أنهم اشتروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله. وجعل ذلك من ممارستهم العملية صيغة مكثفة للأخلاقية الصارمة، التي تصل في حدودها العملية إلى مستوى الشكلية الصارمة. ولم تكن هذه القضية في تاريخيتها سلبية هوجاء، على العكس، إنها ساعدت على رسم حدود الأخلاق وآداب السلوك انطلاقاً من فكرة التسامي. وإلا فكيف يمكن ياترى تحديد رضى الله عن الخلق؟ إلا أن هذا الحل الأولي والمباشر للقضية، كما سيكشف عنه الزمن اللاحق، لم يكن إلا افتراضاً أولياً، أملته ديناميكية الصراع الاجتماعية وبجهولية الآفاق السياسية. لايقينية البواعث والأهداف الأخلاقية. وبالتالي، فإن مابدا في قناعات الخوارج الأولى حكماً لله قد تحول لاحقاً إلى إشكالية فعلية. أما الأسئلة حول ماهية المعيار الذي يمكن على أساسه القول بأن هذا السلوك أو ذاك هو الوحيد الحق من وجهة نظر الله، وما هي الصفات، أو الغايات الحقيقية أو القيم المطلقة الموجودة في الله الخوارجي، التي يمكنها أن تعطي شهادة اليقين الحق في السر والعلانية، في الغاية والوسيلة، في القول والفعل؟ فإن الخوارج قد أجابت عليه ببساطة متناهية: إنه العمل. عمل الجوارح، أي العمل الظاهري والملموس والمباشر، المعبر عن قناعة الفعل الساعي إلى «كسب» رضى الله. بصيغة أخرى، لقد عبرت الخوارج عن التضاد الواقعي فيما بين الخالد والعابر، وسعت لتذليله في العمل المباشر. فالخوارج لم تنهك ذهنيتها الرقيقة بفعل قلة الجهل والشك المعرفين في حوارات الأنا الأنانية، أو مبايعات الجماعة الخنوعة أو لا إبالية السلطة القمعية، أو الصمت المرائي لـ«العقل العملي». بل بحثت في الزمن العابر عن خلودها. لقد كانت منهمكة في دراما الانتظار الفعال لـ«يوم الدين». وقد جعلها ذلك، إن أمكن القول، تبني قلاعها في

صحراء المعارضة. وحالما تنتهي معارك السلاح، فإنها تتلاشى في آثار الزمن الغابر، ويبقى خلودها في مجرى الحياة كدليل على ديمومة الأنا الأخلاقية.

فالخوارج أفلحت في استثارة المعارضة الأخلاقية كرديف للعمل السياسي. وإن فكرتها عن وحدة القول والعمل، ماهي إلاّ التجلي الظاهري لوحدة الإسلام والإيمان، الدين والدنيا، العدالة والسلطة، الحق والجهاد. وإذا كانت الخوارج قد طرحت فكرة التوبة باعتبارها مقدمة الفعل، فإنها لم تستلهم بذلك تجربة الانتقال الحاسمة من عالم الجاهلية لعالم الإسلام، بل من عالم الإسلام الواقعي إلى عالم الإسلام المثالي. وهي بهذا المعنى، شكلت الاستمرارية الحقيقية لمجابهة واقع مادعيناه بانكسار قيم الإسلام السياسية والأخلاقية. أي أنها ربطت الضمير بالحدود إلى الدرجة التي أصبحت المرجئة مقارنة بها تبدو كخرقة بالية.

أما المرجئة فإنها جمّعت تجربة الماضي وإعادة تأمله في ذلك المسار الضروري الذي ينبغي للضمير أن يقطعه من أجل أن يمتلك هيكله الخارجي الأمثل. فقد امتثلت المرجئة نفس الصيغة الشكلية للأخلاقية الخوارجية عن وحدة القول والعمل، الإسلام والإيمان، إلا أنها صاغت هذه الوحدة في فكرة وحدة الإيمان، وحقيقته اللامتبعّضة (اللامجزأة). فالمرجئة ركّزت أفكارها حول أولوية النية والعقد وتأخير العمل، مما جعل بالإمكان الجهر علناً بفكرتها الشهيرة القائلة، بأنه لاتضرّ مع الإيمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة. أي أنها في الوقت الذي امتثلت في ذهنيتها الشكلية، تقاليد الحدود الصارمة للشيعة والخوارج، فإنها أفلحت في تذليل عقبات التكفير والإتهام، بنقلها متضادات الضرّ والمنفعة، الإيمان والكفر، المعصية والطاعة كتجليات خارجية إلى أعماق الذات الإنسانية: القلب، والنية، والمعرفة. إنها شكلت فكرياً أسلوب المساومة الحرة، وعملياً هجينها الأمثل. إلا أن ذلك لايعني بأنها كانت على الدوام واعية في ممارستها وأفكارها واقع المساومة باعتبارها حرية، أو النظر إلى الحرية المقيّدة باعتبارها الأسلوب الضروري لتسامي الروح. إلا أنها ساهمت، موضوعياً، في عملية تثوير الحرية والتسامي بنقلها من ميدان

السياسة (المميز للشيعة والخوارج) إلى ميدان القلب (الأخلاقي).

فالمرجئة صيّرت تقاليد المعارضة الفكرية بأطروحاتها المباشرة عن أحقية وأفضلية الخلافة في تسلسلها التاريخي في أولوية النية، وصيّرت تقاليد المعارضة الفكرية للخوارج، بأطروحاتها المباشرة عن تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. بصيغة أخرى إن المرجئة ساهمت في صياغة تقاليد المساومة السياسية، ولكن من خلال تثليم حدّة براثينها في كيان الأمة الروحي. وبهذا المعنى، فإنها تكون قد كملّت الاتجاهات الأخرى في سعيها لاستعادة كيان الأمة الروحي على أساس فكرتها القائلة بوحدة الإيمان وكونه واحد لايتبعّض، ولايزيد ولاينقص. وبهذا فإن مأثرة المرجئة التاريخية والفكرية في عالم المعرفة الإيماني، يقوم في ربطها الإيمان بالمعرفة. فقد طرحت الفرقة اليونسية من المرجئة فكرة كون الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه[١٩]. أما الغسانية والثوبانية، فقد نظرتا إلى الإيمان باعتباره «المعرفة بالله وبرسوله والإقرار بما أنزل الله»[٢٠]. في حين صاغت الصالحية، فكرتها بعبارة «الإيمان هو المعرفة بالله على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعاً فقط»[٢١]. إلا أن هذه المعرفة لم تكن معرفة مدرسية ـ كلامية خالصة، بقدر ما أنها ارتبطت من حيث حوافزها بالورع الأخلاقي. ولهذا السبب لم تكن هذه المعرفة في جوهرها سوى معرفة أخلاقية، أو أخلاقية معرفية. وهذا ما يبرز أيضاً في إدراج فرق المرجئة كلها، عنصر المحبة في كيان المعرفة. فمعرفة الله باعتبارها إيماناً لايمكن عزلها، كما تؤكد اليونسية عن المحبة له بالقلب[٢٢]. بينما شددت الصالحية على أن معرفة الله «هي المحبة والخضوع له»[٢٣]. وقد حددت هذه العناصر الفكرية في نظرات المرجئة للإيمان، فكرتها الجوهرية عن وحدة الإيمان اللامتجزأة، وثباته الدائم وأولوية العقد والنية على العمل، لا على معنى ثانوية العمل العرضية، بل على معنى «فيضيتها» الجوهرية. ولهذا شددت اليونسية على أن الإخلاص والمحبة هي الأصل لا العمل والطاعة (الظاهرية)، بينما نظرت الغسانية إلى الاعتقادات الشكلية باعتبارها قضايا وراء الإيمان، بل غير داخلة فيه. وقد أدخل ذلك في

فلك آرائهم المطالبة «بالإيمان الخالص واليقين الصادق». وحدد ذلك، لدرجة كبيرة موقفهم من الفعل. فالتومنية من المرجئة، على سبيل المثال، عندما اعتبرت قتل النبي كفراً، فليس لأجل الفعل (فعل القتل) بل لكونه تعبيراً «عن الاستخفاف والعداوة والبغضاء»[٢٤].

إن هذا التعمق الأخلاقي في النظر إلى الأفعال، هو الصيرورة الطبيعية الملازمة لتعمق وعي الذات الاجتماعي. وإذا كانت المرجئة قد مثلت في منحاها العملي النقيض الظاهري (والمباشر) للخوارج، فإنها شكلت في بواعثها الفكرية، أحد التعابير الواقعية للنفي الفكري للخوارج. وهذا ما أبرز بالضرورة ليس عنصر المعرفة، بل وفتح مصراع العقل الأخلاقي الأول. فإذا كانت مدارس الأرجاء الأولى قد اكتفت بواقع الإشارة والامتثال لفكرة المعرفة باعتبارها إحدى الخصال الجوهرية للإيمان (كما هو الحال بالنسبة لليونسية والغسانية) فإنها اتسعت لاحقاً (كما هو الحال عند الثوبانية والصالحية) إلى الدرجة التي أخذ العقل يزاحم المحبة.

فقد أدخلت الثوبانية في الايمان فكرة «كل مالا يجوز في العقل أن يفعله وما جاء في العقل تركه فليس من الإيمان»[٢٥]. أي إنها وضعت حدوداً للعقل في الفعل ومدى للإيمان في العقل. إنها عقلنت الإيمان بإدخال عنصر العقل، وأخلقت العقل بتثمينه قيمته الفعلية (الفاعلة). فالعقلي في الإيمان هو ذلك الفعل المرتبط بوعي طبيعة السلبي والمضرة، في حين أن ما يمكن تركه عقلاً لا يمكنه أن يكون إيماناً. أي أنها قدمت شرط الرفض الأخلاقي للسلبية العملية على شرط الجواز العقلاني للترك الاختياري. أما محاولة الفرقة الصالحية، المطابقة المجردة بين الإيمان وبين المعرفة (أو ما دعته بمعرفة الله على الإطلاق) فقد جعلتها تتوصل إلى أن الكفر ليس سوى الجهل بالله على الإطلاق. وبالتالي، فإنها كانت ملزمة أن تنظر إلى أداة المعرفة (العقل) وموقعه فيها. فإذا كانت المعرفة بالله على الإطلاق هي العنصر الجوهري في الإيمان. فإن كل «الزوائد» الأخرى، تصبح معارف إضافية لا تحتوي بحد ذاتها على عناصر الإيمان. وهذا ما جعلها تجهر بفكرة: «يصح في العقل أن يؤمن بالله

ولا يؤمن برسوله»[٢٦].

إن دخول فكرة الإيمان دهاليز الجدل العقلي، جعل منها مادة للشكوك المعرفية. وليست هذه في الواقع، سوى المقدمة الطبيعية التي تعطي للإيمان وتسحب من تحت قدميه في الوقت نفسه، أرضيته النفسية التقليدية. إلا أن هذه الأخيرة لها، إن أمكن القول، حركيتها الخاصة في المراحل التاريخية المختلفة وتباين الحضارات. ومع ذلك، فإنها ظاهرة مميزة لحالات الإنكسار المعرفية والروحية التي عادة ما ترافق هزات الوجود الاجتماعي والبنى السياسية. وكان ينبغي لهذا الواقع أن يبلغ ذروته من أجل أن يفسح المجال لاعادة التصور الشاملة لكل ما يجري. وذلك ما حاولت المعتزلة انجازه.

فقد بدأت المعتزلة حركتها بفكرة المنزلة بين المنزلتين، وأنهتها بإعلان انتصار العقل «المعتزلي». أي انها ابتدأت وجودها بذلك الفعل العملي - الفكري الذي شكل بحد ذاته استمرارية جديدة لتقاليد المساومة الفكرية. ولكنها المساومة التي لم تذلل اتجاه ما واحد، كما هو الحال بالنسبة للعلاقة فيما بين المرجئة والخوارج، الخوارج والشيعة... الخ) بل في صياغة الخط الوسط الجديد. لقد أبعدت التطرف الظاهري والباطني الواقعي، والضمني، وحلّت محله مركزية البديل العقلاني. أي أنها توّجت ظهورها بصعود الفعل الأخلاقي، الذي أدى إلى سيطرة العقل «المجرد» الذي يلزمه كجزء من «إيمانه» إخضاع كل ما في الوجود والأحكام إلى غربلة الشك واليقين[٢٧].

ان دفع المعتزلة العقل في عالم الخلافة الثقافي، لم يعن بلوغ ذروة الشك واليقين، بقدر ما أنه عبر عن تلك الحالة المعرفية والإيديولوجية التي جمعّت في ذاتها تجربة وجود الخلافة الديناميكي وصراعاتها المتنوعة التي فسحت له طريق العودة الدائمة للماضي وتأمل آفاق المجهول المغرية. إنها أوصلت الوعي الكلامي إلى نتيجة مفادها، أن الحقيقة شيء لا يمكن قبوله ببساطة.

لقد توّج صعود المعتزلة واستكمال وعيها الكلامي حصيلة التحولات العاصفة في واقع الأمة الإسلامية وضميرها. فالسياسة اصبحت منذ زمن طويل سياسية خالصة، بينما الإيمان والروح تحولا إلى موضوع للجدل

الدائم، أما الحقيقة فمما لا يمكن قبولها دون الشك. وبهذا تكون الخلافة قد قطعت ذلك الشوط الضروري لاستكمال ممهدات، وعي الذات الحقيقي، أي انكسارات الكيان الاجتماـ سياسي والكينونة الاجتماـ أخلاقية ويقينية «الحقائق» الإيمانية.

الحواشي:

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، الجزائر، ١٩٨٩، ج١، ص٩.
(٢) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٩، انظر أيضاً، ابن الأثير: الكامل، القاهرة، المطبعة المنيرية، ١٣٤٩هـ، ج٢، ص٢٢٢.
(٣) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص١١.
(٤) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٢٣ (كذلك ابن قتيبة، المصدر السابق ص١٣).
(٥) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٢٣.
(٦) قد تثير هذه الفكرة اعتراضاً وجيهاً مبنياً على أساس معطيات كتب التاريخ والسير التي حاولت الكشف عن البواعث القبلية والشخصية في فعل بشير بن سعد. وهذا افتراض لايمكن رفضه أو تأييده بصورة قاطعة. أما في الحالة المعنية، فإننا نتعامل مع الظاهرة من حيث تجريديتها وتأثيرها في تطور القيم، لا البحث في الضمائر والنوايا.
(٧) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٤.
(٨) نفس المصدر السابق، ص٢٤ - ٢٥.

(٩) ابن الأثير: الكامل، ج٢ ، ص٢٢٥ .

(١٠) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٢ ، ص٢٩٣ .

(١١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ، ص٤٥ .

(١٢) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ، ص٤٧ .

(١٣) ليس هناك من شك في أن الباعث السياسي القائم وراء كلمات عثمان، الصدفة أن يقف مروان بن الحكم (ت ـ ٦٥هـ) بالضد من توبته معتبراً إياها تنازلاً لا يمكن القبول به. ولهذا طالبه قائلاً: انقض التوبة ولا تقرّ بالخطيئة. (انظر ابن قتيبة، المصدر السابق، ج١ ، ص٤٧).

(١٤) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ، ص٦٩ .

(١٥) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١ ، ص٧٧ .

(١٦) ميثم الجنابي: الإمام علي بن أبي طالب: التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية، دمشق دار الأهالي، ١٩٨٩م.

(١٧) لاتقوم المهمة الآن في الكشف عن طبيعة مضمون «الخلافة الراشدية». إن موضوع كهذا يمكن استعراضه التحليلي في اطار دراسة صيرورة الدولة (الخلافة) وسلطتها. ولهذا فإننا نستعمل هنا المصطلح الشائع الذي يتشابه في الكثير من جوانبه مع مايمكن دعوته بالديمقراطية الإسلامية التي لم تصغ آنذاك بعد سوى مفهومي المبايعة والرضى، أي الموقف السياسي الأخلاقي، دون مؤسساته الحقوقية.

(١٨) إن المهمة الأساسية المطروحة أمامنا الآن تقوم لا في الكشف عن قضية السلطة والدولة، بل عن تطور الروح المعرفي والأخلاقي ـ السياسي. ففي الميدان الاجتماعي والسياسي يوجد ارتباط لايمكن فصم عراه، فيما بين الفرد والجماعة والسلطة. ولم تكن هذه الارتباطات مجهولة الهوية بالنسبة للوعي الإسلامي منذ بداياته الأولى. إلا أن الجوهري فيه، على الأقل حتى القرن الثالث الهجري، قد ظل متمركزاً حول الفرد والأمة، أو المسلم والجماعة. وقد أعطى هذا في حالات عديدة مضموناً خاصاً لعبارات والأهداف السياسية. وماهو أكثر أهمية للموقف من السلطة. أي أنه لم يجرِ النظر إليها باعتبارها مؤسسة مستقلة قائمة بحد ذاتها، ولم يكن هذا بمعزل عن تقاليد الخلافة والعلاقة الحاسمة في الفكر القرآني (الإسلامي) عن الله والإنسان، وفكرة التوحيد الاجتماعية والأخلاقية. فقد ظلت هذه العلاقة تحكم الكثير من البواعث العميقة في تصورات وأحكام المفكرين. وأن هذا الجانب هو الأكثر أهمية بالنسبة لنا الآن. ذلك أن تتبعه هو الذي يمكنه مساعدتنا في رؤية ظهور وتطور الصوفية والموقف

منها في تقاليد العلم المللي - النحلي الإسلامي.

(١٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٤٠ ، الأشعري: المقالات ص ١٣٤ . البغدادي: الفرق....، ص١٢٣ .

(٢٠) الشهرستاني: الملل والنحل/ ج١ ، ص١٤١ - ١٤٢ .

(٢١) المصدر السابق، ج١ ، ص١٤٥ .

(٢٢) المصدر السابق، ج١ ، ص١٤٠ .

(٢٣) المصدر السابق، ج١ ، ص١٤٥ .

(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٤٤ .

(٢٥) المصدر السابق: ج١ ، ص١٤٢ ، ١٤٥ .

(٢٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٤٥ .

(٢٧) سوف نتطرق إلى هذه القضية في الفصل اللاحق، المتعلق بتطور الكلام وعلاقته بالفلسفة ودورهما في صياغة آراء ومواقف أصحاب علم الملل والنحل المسلمين من «أهل الأهواء» (المدارس الفلسفية).

الفصل الثاني

صيرورة التصوف وانعكاسه التقييمي في علم الملل والنحل الاسلامي

على الرغم من أن ظهور المتصوفة وصيرورة آرائها لم تكن انعكاساً مباشراً لانكسارات الكيان الاجتما ـ سياسي والكينونة الاجتما ـ أخلاقية ويقينية «الحقائق» الإيمانية، إلا انه لا يمكن إغفال ما في هذا الواقع من حوافز جوهرية باطنية في وعيها الخاص. فالفكر الصوفي من حيث صيرورته الأولية كان نفياً لهذه الانكسارات. ومن الممكن رؤية انكسار قيم الوجود الاجتما ـ سياسي في «زواياها»، من خلال تحولها (الزوايا) إلى حجر الزاوية في صرحها الوجودي. أما انكسار القيم الأخلاقية واليقينية، فيمكن رؤية نفيه الخاص في فكرتهم عن الحق والحقيقة، بينما النجاة في ظل افتراق الفرق، فقد حصل على ردة المناسب في ممارستهم «السير في طريق الله». فهم السائرون والسالكون لطريق الحق[1].

إلا أن هذه الصيرورة التاريخية، المرادفة من حيث مضمونها لثلاثيات

الصوفية المجردة، كان لابد أن تحصل على تعبيرها البدائلي في مفاهيم العوام ـ الخواص ـ خواص الخواص، والشريعة ـ الطريقة ـ الحقيقة. أي التجلي الملموس في تجزئته للوحدة الضمنية في التصوف (وحدة العلم والعمل). غير أن المتصوفة لم تسع من وراء ذلك إلى وضع نفسها بالضد من الآخرين أو فوقهم. أنهم على خلاف الفرق الإسلامية الأخرى، لم يجدوا حرجاً في أن ينتقدوا أنفسهم فقط، لأنه الأسلوب الوحيد لتذليل الجهل والرذيلة، وبهذا المعنى، فإنها (المتصوفة) لم تنظر إلى مفهوم «الفرقة الناجية» إلا من منظور النفي الدائم للمقام. وبهذا تكون قد نقلت ميدان الجدل النظري إلى ميدان الروح الأخلاقي. بينما لم يعد الأخير ميداناً ـ ما قائماً بحد ذاته، بل طريق اللانهاية. وفي هذا الطريق تتكشف حقائق الصوفية «النهائية» وأجوبتهم «اللانهائية».

فقد ردّ يوسف بن الحسين (ت ٣٠٤هـ) عن سؤال حول معنى التوحيد قائلاً: «هناك توحيد العوام وهو الانفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق ببقاء الإقرار. وتوحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة، والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة. وتوحيد الخاصة وهو أن يكون العبد بسرّه ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه فيكون كما كان قبل أن يكون»[٢]. والقضية ههنا ليست في تعارض أو تراتبية مستويات التوحيد، بقدر ما أنها تعكس «طريق» الصوفية وعالمها في التعامل مع قضايا الوجود ككل، وبالأخص هوية وجودها ومعناه. أي علاقة العابر بالخالد، النهائي باللانهائي.

وهذا بدوره ليس إلا الصيغة الفكرية المجردة لثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة. فقد أجاب أحد المتصوفة بثلاثة أجوبة على سؤال واحد حول ماهية

الصوفية قائلاً: «جواب بشرط العلم وهي تصفية القلوب من الأكدار واستعمال الخلق مع الخليقة واتباع الرسول في الشريعة، وجواب بلسان الحقيقة وهو عدم الإملاك والخروج من رقّ الصفات والاستغناء بخالق السموات. وجواب بلسان الحق اصغاهم بالصفاء عن صفاتهم وصفّاهم عن صفايتهم»[٣]. وليست هذه الثلاثية سوى الصيغة الظاهرية للنفي المضموني الدائم، الذي يمكن العثور عليه في الانحناءات العديدة في تعبيرتها «التجريبية» عن استقامة ما يمكن دعوته بالوحدة الصوفية. أما وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة، فإنها تقدم أسلوب التعبير عنها لا غير. فالصوفية هم حسب كلمات أحدهم «العلماء بالله وبأحكام الله، والعاملون بما علمهم الله، والمتحققون بما استعملهم الله، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا. لأن كل واجد قد فني بما وجد»[٤]. أي أننا نقف أمام نفس ثلاثية العلم والعمل والتحقيق (الحال). أي أمام نفس الثلاثية المقنّنة في مظهريتها للنفي الدائم. فالجوهري في التصوف ليس مبدأ الخضوع بل مبدأ الفناء. إنها النهاية ـ اللانهاية (أو الكل)، التي يؤدي إليها كل وجد معرفي وأخلاقي حقيقي. فالجميع تجزؤ الوحدة بينما حقيقة الكل في وحدته. وقد جعل ذلك سراج الدين الطوسي (ت ٣٧٨هـ) يعلق على سبب تسميتهم بالصوفية دون غيرها من التسميات المستمدة من الأحوال كالزهد والتوكل، قائلاً، بأن علة ذلك تقوم في أنهم لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم. وذلك لأنهم «معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً»[٥]. وبهذا فإن وعي الذات الصوفية لا يضع نفسه بالضد من فرق الإسلام الأخرى، بقدر ما أنه يجعل من نفسه معدن الحقيقة. أي التجلي الأمثل لوحدة العلم والحال.

فالتصوف يتخذ في وعي الصوفية صيغة «العلم الذي ليس له نهاية، لأنه إشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء»[٦]. في حين أن سائر العلوم لها حدّ محدود[٧]. وإذا كانت جميع العلوم، كما يكتب الطوسي «يؤدي إلى علم التصوف»[٨] فإن علم التصوف لا يؤدي إلا إلى نوع

من التصوف «ليس له نهاية، لأن المقصود ليس له غاية»[9]. فالعلم الصوفي لم يعد مجرد مجموعة للعلوم بل ونفياً كلياً لها. وإن هذا النفي، يكشف عن لا نهائية في كل من الطريقة والحقيقة. وقد جعل ذلك الصوفيةَ في نظر الوعي التحليلي المجزىء للحقيقة والشخصية والموضوع، أسير محدوديته الخاصة. وقد كمن في هذا تنوّع الصوفية المجهول بالنسبة لـ «الغرباء» عنهم. بل هم أنفسهم تحولوا إلى «غرباء» خالصين في أعين من حولهم. تلك الغربة، التي رفعتها المتصوفة إلى مصاف الفكرة الشمولية القائمة في كل من «العزلة» و«النشاط»، مما جعلها مثار التأمل العميق، التي عبرّ عنها الجنيد (ت ٢٩٧هـ) بأحد أبياته الشعرية:

تغّرب أمري عند كل غريب فصرت عجيباً عند كل عجيبِ

إلا أن كل من هذه الغرابة والعجب، ليس إلا نتاج انطباع وحكم أولئك «الواقفون» خارج «الطريق» لا السائرون فيه. ولهذا حذرّت المتصوفة كل من «يبسط لسانه بالوقيعة في قوم لا يعرف حالهم، ولم يعلم علمهم، ولم يقف على مقاصدهم ومراتبهم فيهلك، ويظن أنه من الناصحين»[10]، وإذا كان هذا التحذير ينصّب في إطار التصدي المرافق تاريخياً، لموقع المتصوفة في الأحداث الدرامية للقرن الرابع الهجري (ابتدأ بمقتل الحلاج عام ٣٠٩هـ) فإنه تضمن في الوقت نفسه، محاولة الكشف عن تعقيدات الأفكار والمفاهيم الصوفية وبعض «حقائقهم» التي عادة ما كان يفهمها ذوي البصيرة الحولاء بصورة مقلوبة أو مشوهة. وإن هذا التشوه في الفهم لم يكن على الدوام نتاج قصر البصيرة أو القصد المتعمد، بل ونتاج للحكم الظاهري[11].

فالمتصوفة لم تدرك ضمنياً فرديتها المتميزة، بل وأجبرت أنماط التفكير الأخرى على ضرورة التحرّز المعرفي. وهي لم تمارس هذه «المنهجية» بصورة سلبية من خلال تقديم حقائقها للآخرين، بل وتجاه نفسها. فهي عادة ما كانت تكتفي بذاتها كالحقيقة!! وإذا كانت في ظاهريتها تبدو «لا أباليه» تجاه الآخرين، فليس ذلك إلا لسيطرة وتحكم «عين الرحمة» في بصيرتها وروحها الأخلاقي. وهي لم تطرح نفسها كنفي مباشر للآخرين، بل نظرت إلى نفسها

كجدول الحقيقة والحق الساري. ولهذا لم تتناول في كتبها «الطبقية» سوى طبقاتها (شخصياتها). ومفاهيمها (المقامات والأحوال وآداب المريد... الخ)، أي أنها لم تدخل نفسها في معمعة «الفرقة الناجية» وتكفير الفرق[١٢]. إذ ليست هذه المفاهيم بالنسبة لها سوى نتاجاً للجهل المعرفي والتبجح اللاأخلاقي.

فقد ارتقت المتصوفة في تساميها الأخلاقي إلى الدرجة التي لم تردّ على معارضيها حتى بالاسم. فالصوفية تبلورت من حيث الجوهر، كنفي لتقاليد الفعل ورد الفعل. فمن ينظر إلى حقيقة الكل فإنه لا يرى إلا الوحدة كنعمة حقيقية. وبالتالي فإن منهجيتها في وعي الذات، انصبّت في اتجاه تلقائية تطوير الروح الأخلاقي. وقد جعلها هذا بدوره صعبة الاندماج في تقاليد الانتهاء المذهبي والتصنيف العقائدي. وإن أول من أدرك هذه الحقيقة، هم الصوفية أنفسهم. ولعل الفكرة التي أوردها الطوسي بصدد تسمية أهل التصوف بالصوفية، يمكنها أن تشكل دليلاً ملموساً. أي أنه حاول البرهنة على أن المتصوفة لم تسمّ باسم آخر لأنها لم تنتسب إلى نوع معين من العلوم (كالفقه والكلام واللغة والفلسفة) وبالتالي من الصعب إدراجها في أي من الفرق. لقد اختارت المتصوفة لباس التصوف (الصوف) لأنه لا يمت إلى حقيقتها سوى بالمظهر. إنها الخشونة التي تروّع نعومة الفكر الظاهري. وحالما تتسلل إليه فانها تفرض عليه مهمة نزع تكلساته المذهبية، من أجل صفاء القلب وصقله. آنذاك سيكتشف المرء بأنه لا معنى للانتساب إلى أية فرقة باستثناء فرقة الحقيقة. ولهذا حبذت المتصوفة على الدوام دعوة أنفسها بأهل الحق والسائرون في طريق الحق وما شابه ذلك. وسوف يضفي القشيري (ت ٤٦٥هـ) على هذه الفكرة لباسها الحقيقي من خلال محاولته الكشف عن حقيقة الفرق الصوفية كما هي. فقد كتب بهذا الصدد قائلاً: «جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضلّهم على الكافة من العباد بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم. وجعل قلوبهم معادن أسراره واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره. فهم الغياث للخلق والدائرون في عموم أحوالهم مع

الحق بالحق. صفّاهم من كدورات البشرية، رقاهم إلى مجال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووفقّهم للقيام بآداب العبودية، أشهدهم مجاري أحكام الربوبية. فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف وتحققوا بما منّه سبحانه لهم من التغليب والتصريف. ثم رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى، بصدق الافتقار ونعت الانكسار، ولم يتكلوا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال، علماً منهم بأنه جلّ وعلا، يفعل ما يريد ويختار من يشاء»[١٣]. بصيغة أخرى، إن الطائفة الصوفية الإسلامية هي فرقة الحق، لا بالمعنى التقليدي، بل بالمعنى الذي يتطابق مع عملية السعي نحو الحق المطلق. أي أنهم التمثيل الخالص، الممثل لـ «حجج الدين» واللسان الذي لا يعصم «الأمة الحنفية» عن الاجتماع على الضلالة[١٤]. وبهذا المعنى، فإن الصوفية ليست فرقة فرقية، بل فرقة الحق المجرد.

وقد ولد ذلك صعوبات جمة بالنسبة لتقاليد علم الملل والنحل الإسلامية السائدة. فإذا كانت هذه التقاليد تشترك في موقفها من الفرق الإسلامية بصياغة تقييمات وتصنيفات مستتبة نسبياً اتجاه الفرق الكبرى، فإنها أهملت المتصوفة، وفي أفضل الأحوال، نظرت إليها نظرتها إلى فرقة جزئية[١٥].

من العبث البحث في مواقف علم الملل والنحل الإسلامي اتجاه التصوف عن حوافز وأسس معرفية خارج تقاليده الخاصة، وبالذات ما يتعلق بمنهجياته التحليلية والتصنيفية، فقد أثّرت هذه المنهجيات أو الأساليب تأثيراً كبيراً في بلورة مواقف أصحاب علم الملل والنحل من الصوفية، أي من حيث ضمّها أو عدم ضمّها في فرق الإسلام. إلا أن هناك شقاً واسعاً يظل قائماً فيما بين التصنيف والتقييم. وإن التباين الكبير في مواقف أصحاب العلم المللي النحلي من الصوفية يكمن أساساً في كيفية ومستوى انعكاس هذين الجانبين في منظوماتهم الكفرية ـ التصنيفية.

فإذا كان النوبختي (ت حوالي ٣٢٠هـ) قد أهمل ذكر الصوفية إهمالاً كلياً (بفعل مهمة كتابه المحدودة) فإن ابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠هـ) لم يشر أيضاً، رغم امتلاكه منهج واضح المعالم في الموقف من المدارس والفرق الدينية واللا

دينية. فإذا كان تجاهل النوبختي للصوفية مرتبط بالواقع التاريخي لمؤلفه. فإن إهمال ابن المرتضى لهم، مرتبط فيما يبدو بفعل الحوافز السياسية والعقائدية لكتبه. وإن هذا الجانب يبرهن على أن البواعث العقائدية ـ السياسية تخلق (وإن ليس بالضرورة) مقدمات متشابهة للمواقف الفكرية، بفعل طابعها العملي وهي لهذا يمكنها أن تقلّص أو تمطط المادة المعروضة حسب الظروف الخاصة لمهماتها. غير أن خصوصية علم الملل والنحل الإسلامي، تطورت، كما بيّنا سابقاً في ظل وحدة معقدة لتداخل السياسي ـ العقائدي ـ الفكري (العملي) في كل من التصنيف والتقييم[١٦]. وإن أولوية السياسي أو العقائدي أو الفكري (العملي) في منهجيات أصحاب العلم المللي النحلي، عادة ما كانت تلعب دوراً حاسماً في تطويع وتحليل وتصنيف وتقييم الفرق وبالتالي تحديد شكل ومضمون إدخالها أو اخراجها من «حضيرة الإسلام»[١٧].

إن خصوصية هذه الأولوية تقوم في طبيعة انكسارها في موشور المنهجية العامة لعلماء الملل والنحل. فعند الأشعري (ت ٣٢٤هـ) على سبيل المثال، نلاحظ كما هو الحال في مواقفه من كل الاتجاهات والمدارس الإسلامية، صعود أولوية العنصر الفكري (أو حسب عبارته، ضرورة المعرفة)، في أسلوبه الموضوعي. وحدد هذا بدوره شكل ومضمون موقفه من الصوفية.

وإننا لا نعثر عنده على تقييم دقيق للصوفية كاتجاه مستقل. فهو يورد تسميات عديدة مثل النساك والصوفية ونساك الصوفية. بصيغة أخرى، إنه يتناول الصوفية كاتجاه عرضي، ثانوي قياساً بالاتجاهات الأخرى كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة. وهذا ما يبرز بوضوح في تلك المقارنات السريعة التي يوردها في تباين آراء «الصوفية» وآراء بعض الفرق الإسلامية، فعندما يتكلم عن الفرقة العاشرة من اتجاه «الغالية» (الفرقة الخامسة من الخطابية) فإنه يساوي ما بين آرائها وآراء أولئك النساك من الصوفية، من يقول بالحلول، وإن الباري يحلّ في الأشخاص، وانه جائز أن يحل في إنسان وسبع ونحو ذلك من الأشخاص[١٨]. ومع ذلك نستطيع أن نكشف عنده، في معرض آرائه لبعض أفكار «الصوفية» عن تحديد أولي لمدارس أو اتجاهات

صوفية، والتي يمكننا أن ندعوها بالحلولية والإباحية. إذ أنه يربط هذه الاتجاهات، بما في ذلك المنسوبة للصوفية، بظاهر الغلوّ.

فعندما يتكلم، حسبما أشرنا سابقاً، إلى فرق الخطابية الغالية فإنه يقارن بعض أفكارها بآراء أولئك «النساك من الصوفية، من يقول بالحلول»[١٩]. . وحالما يستعرض آراءهم، فإنه يجعل من هذه الحلولية مقدمة للإباحية. مما جعله يعلق على ذلك قائلاً: «ومالوا إلى إطّراح الشرائع»[٢٠]. وإن هذه الإباحية تستند، برأي الأشعري، إلى فكرتهم القائلة بأن الإنسان ليس عليه فرض، ولا يلزمه عبادة، إذا وصل إلى معبوده[٢١]. في حين زعم البعض منهم، بأن «العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره، مباحات لهم»[٢٢]. أما المقاطع الأخرى المتناثرة على صفحات «مقالات الإسلاميين» فإنها لا تتعدى حدود استعراض تلك الأفكار «الصوفية» القائلة، بأن الإنسان يرى الله في الدنيا على قدر أعماله، وإمكانية معانقة الله وملامسته ومجالسته في الدنيا[٢٣]. وإمكانية أكل ثمار الجنة ومعانقة الحور العين في الدنيا[٢٤]، وإمكانية بلوغ الدرجات العليا في الرقي، بما في ذلك التفوق على الأنبياء والملائكة المقربين[٢٥]. والاقرار بامكانية ظهور المعجزات على الصالحين[٢٦]. من كل ذلك يبدو واضحاً، بأن تجميع الأشعري لآراء واتجاهات من أسماهم بالصوفية، كان منصباً في اتجاه الكشف عن نزعة التطرف الديني فيها. وبالتالي نستطيع الاستنتاج بأن الأشعري، نظر إلى الصوفية نظرته إلى الغلاة، من حيث تقييمها، وكشرذمة متناثرة من حيث تصنيفها.

بصيغة أخرى إن الأشعري جعل من الصوفية درجة أوطأ من كل درجات الفرق الإسلامية. أي كل ما سنلاحظه لاحقاً عند البغدادي (ت ٤٢٩هـ). فعندما تكلم الأشعري عن الصوفية، فإنه لا يورد تسمية الفرقة، أو الجماعة، أو أيما تعبير أخر يدلّ على كيان ـ ما قائم بحد ذاته له استقلاليته الخاصة. فهو يورد عبارات مثل «بعض النساك الصوفية[٢٧]» و«كان في الصوفية رجل»[٢٨]، و«منهم من يزعم»[٢٩]. و«جوزّ قوم من الصوفية»[٣٠]. من هنا

يبدو واضحاً بأن الأشعري لم ينظر إلى الصوفية نظرته إلى فرقة أو صنف بالمعنى التقليدي أو العادي، أو بالمعنى الذي دأب هو عليه في تصنيفه للفرق الإسلامية. ولا يمكن تفسير ذلك إلا استناداً إلى سيطرة عناصر الكلام في التصنيف المللي - النحلي. فالمتصوفة، لم تتخذ صيغة «الفرقة الكلامية». والأشعري، بهذا المعنى كان محقاً.

فالمتصوفة كانت في بداية أمرها، وحتى آخر مراحل تطورها، في صراع خفي مع المتكلمين، في نمط تفكيرها، وبراهينها، وممارستها العملية وغاياتها. ولعل الصيغة الأولية التي نعثر عليها في كتابات الأشعري، تمثل لحد ما التعبير الكلامي للانطباع السائد في «الأوساط السنية» عن الصوفية في تلك المرحلة، وبالأخص بعد مقتل الحلاج. فالأشعري، المعاصر لمصرع الحسين بن منصور، لم يشر إليه أدنى إشارة. بل إنه لم يورد أسماً واحد، وصريحاً، للمتصوفية الكبار، الذين ملؤا آنذاك أزقة بغداد وخراسان والشام ومصر. ولعل الإشارة الوحيدة، أو الإستثناء الوحيد، الذي يقدمه لنا الأشعري في عمله الكبير، هو الاسم «المجهول»، الذي يعكس، فيما يبدو، استخفافاً ضمنياً بالصوفية، بعبارته القائلة، بأنه «كان في الصوفية رجل يقال له أبو شعيب. . .»[٣١]. . وإذا كان ورع الأشعري يجعله منزهاً عن الإدانة المباشرة للصوفية، فإن الملطي (ت ٣٧٧هـ) لم يأل جهداً في الكشف عما في صوفية معاصريه من زندقة والحاد.

فالملطي يعكس في تصنيفه وتقييمه لمدارس التصوف عن توجه مذهبي - عقائدي وإيديولوجي صرف. إلا أن مأثرته، إن أمكن القول في تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي، تقوم في كونه الأول، الذي حاول إفراز الصوفية في فرق خالصة مستقلة، حقيقة إنه لا يورد اسم التصوف والصوفية والمتصوفة. وإن هذا الالتباس الظاهري، هو من نتائج النزعة الإيديولوجية العقائدية الصارمة. وهذا ما يتجلى بوضوح في تصنيفه لها ضمن فرق الزنادقة. فعندما يستعرض تصنيفاته للزنادقة فإنه يقسمها إلى خمس فرق، بحيث يجعل إلى جانب المعطلة والمانوية والمزدكية، كل من العبدكية والروحانية، بفرقها

الست[٣٢]. وإن الفرقتين الأخيرتين، ما هما في الواقع (من حيث مضمونهما ومقصد الملطي عنهما) سوى ما هو مشهور عن الصوفية. فالعبدكية هم محرم، لا يحلّ الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل، وإن الدنيا لا تحلّ إلا بإمام عادل وإلا فهي حرام ومعاملة أهلها حرام[٣٣].

أما الروحانية، فإنها تشتمل على فرق ست، يستعرض الملطي خمساً منها، وهي الفرقة الفكرية وقد سموا بهذا الإسم، كما يقول الملطي، لأنهم يتفكرون ويشتغلون بالفكر بالله حتى يصيرون إليه. وقد زعموا، بأن «أرواحهم تنظر إلى ملكوت السموات وبها يعاينون الجنان ويجامعون الحور العين.. وينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الإلهية لهم ومصافحتهم إياهم ونظرهم إليه[٣٤]».

أما الصنف الثاني من الروحانية، فهم أولئك الذين «زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم، كانوا عنده بهذه المنزلة وقعت عليهم الخلة التي بينهم وبين الله لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بدون إذنه»[٣٥]. أما الصنف الثالث من الروحانية، فهم أولئك الذين «زعموا أنه ينبغي للعباد أن يدخلوا مضمار الميدان حتى يبلغوا إلى غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملهم على المكروه. فإذا بلغت تلك الغاية أعطى لنفسه كل ما تشتهي وتتمنى»[٣٦]. أما الصنف الرابع منهم، فهم أولئك الذين زعموا «أن ترك الدنيا اشتغال للقلوب وتعظيم للدنيا ومحبة لها، لما عظمت عندهم تركوا طيب طعامها ولذيذ شربها ولين لباسها وطيب رائحها، فاشغلوا قلوبهم بالتعلق بتركها»[٣٧]. أما الصنف الخامس، فهم أولئك الذين زعموا بأن «الزهد في الدنيا هو الزهد في الحرام. فأما الحلال فمباح لهذه الأمة من أطايب الطعام وغرائب الألوان.. وسعة المنازل وتشييد القصور. وإن الأغنياء أفضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم وفضول من نوائب حقوقهم وأدركوا من منتهى رغباتهم[٣٨]».

إن لهذا التصنيف الجديد الذي يدخله الملطي على المتصوفة، تعقيداته

الخاصة، سواء ما يتعلق منه بوقع العبدكية والروحانية في تقسيمه للفرق، وما يتعلق منه بتقييمه العقائدي والفكري لها. فالملطي، كما أشرنا في الفصول السابقة، قسمّ فرق الإسلام، استناداً إلى الحديث المشهور إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة (أهل السنة والجماعة). إلا أنه وضع العبدكة والروحانية في خانة الزنادقة. بينها الأخيرة تندرج إلى جانب الجهمية والقدرية والمرجئة والرافضة والحرورية، في فرق الإسلام. إلا أن التعقيد الأكثر تشوشاً، هو المتعلق بموقفه منها وتقييمه لها، فهو لا يذكر اسم الصوفية والمتصوفة وإن الآراء التي يستعرضها هي التصورات المشهورة، المتداولة في الأوساط السنّية الكلامية. بينها يهمل في الوقت نفسه، إهمالاً كلياً، ذكر أي من المتصوفة الكبار. في حين أن الشخصيات التي يذكرها، باعتبارها ممثلة هذه الاتجاهات، كعبدك الصوفي، ورياح (القيسي؟) وكليب وابن حبان، فهي شخصيات تقترب من الزهد الصوفي، أو ما يمكن إدراجه في إطار «الزهد العملي». إلا أنه من الصعب القول، بأن الملطي قد عنى بهذه الاتجاهات شيئاً ما غير الصوفية. فهو يبدو، من النصوص السابقة، سلبي الموقف منها، وإلاّ لأدرجهم باسمهم الصريح في فرق الأمة الإسلامية، إضافة لذلك، إن ما يورده من أصناف للفرق الروحانية، شديد الشبه بتلك الأصناف، التي سيوردها الغزالي في (الإحياء) في معرض انتقاده لما أسماه بـ «أصناف المغترين»، وبالأخص ما يتعلق منه بالصنف الثالث، أي المتصوفة[٣٩]، إلا أن الفرق الجوهري فيها بين الملطي والغزالي، يقوم في أن الثاني ينظر إلى هذه الفرق، من جهة «غرورها» وابتعادها عن طريق «أهل الحق»، في حين أن الملطي لا يتناول صوفية الحق، بل أولئك الذين وجد فيهم تجلياً للزندقة الخالصة، وبهذا يكون الملطي قد نظر إلى الصوفية نظرته إلى الفرق الضالة.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار موقف الملطي من الزنادقة باعتبارهم «أول من أحدث الانشقاق والخلاف في الأمة»[٤٠]، فسيبدو واضحاً موقفه السلبي منها. وهذا مايجعل من الصوفية في آرائه وأحكامه، فرقة من فرق الغلاة.

ويظهر ذلك بوضوح من خلال انتقاده المباشر لفرق العبدكية، وفرق الروحانية، وبالأخص الصنف الأول منها (الفكرية) والخامس[٤١]. إضافة لكل ماسبق إن الصوفية تتخذ في تصنيف الملطي وتقييمه لها صيغة النموذج الأكثر تطرفاً في زندقتها، بفعل كثرة فرقها. فإذا كانت فرق الزنادقة كلها خمس، فإن الروحانية لحالها تتضمن ستة أصناف.

إن هذا التصنيف المفرط والتسمية العامة، التي يقدمها الملطي، يكشف عن نزعة، تتضمن بحد ذاتها عناصر تقييمية جديدة مقارنة بالأشعري. فالروحانية باعتباره الاسم الجامع، يتضمن حكماً تقييمياً وتحديداً معرفياً دقيقاً، رغم قلة انتشاره في الأسواط الصوفية. أي أنه يكشف موضوعياً، عن أحد العناصر الجوهرية في مدارس التصوف: عالم الروح. حقيقة إن هذا العالم لا يتطابق في آراء الملطي مع مفهوم وتصورات الصوفية عنه. أي أن عالم الروح هو ليس عالم الأخلاق المطلقة (كما تريده الصوفية)، بل هو الغلو الديني (كما يريده الملطي). وفي هذا المجال يكشف الملطي عن مسبّقات عقائدية ـ إيديولوجية في الموقف منهم. ومع ذلك، فإن تحديده للفرق على أساس إبراز العنصر الجوهري فيها، يدل على حصافة تحليلية وتقييمية عميقة، وبالأخص مايتعلق بتسميات الفكرية (الفرقة الأولى من الروحانية) في حين يمكننا استنتاج بعض تسميات الفرق الأخرى على الشكل التالي: الفرقة الثانية (الخليلية أو أهل المحبة)، الفرقة الثالثة (الملامتية ـ الإباحية)، الفرقة الرابعة (زهدية ـ فوضوية).

من هنا يبدو واضحاً، بأن الملطي سار في نفس الاتجاه الذي سلكه الأشعري في موقفه من الصوفية. إلا أنه تخطاه في محاولته التصنيفية والتقييمية. فالعقائدية الإيديولوجية، قدمت لنا، بفعل نزعتها الانتقادية والاتهامية، عناصر جديدة في مجال تثوير العقل التصنيفي. إنها سارت في اتجاه نفي موضوعية الأشعري، واستثارة الكامن فيها من عناصر التقييم العام القائل بنزعة الغلو الصوفية وابتعادها عن حقيقة الإسلام وعقائد السلف.

أما البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) فإنه يزاوج نسبياً، فيما بين آراء سابقيه

(الملطي والأشعري) استناداً إلى منهجيته العامة في التطرق إلى قضايا الخلاف في الأمة، ومبادىء التقييم العامة «للفرق الضالة» والفرقة الناجية. فالبغدادي لم يتعامل مع المتصوفة بالصيغة التي طرحها الأشعري، أي الصيغة الموضوعية الاتجاه، السلبية المضمون (في موقفها)، ولا بالصيغة التي طرحها الملطي، أي العقائدية ـ الإيديولوجبة السلبية. لقد دمج في كل واحد عناصر الموقف السلبي والعقائدية الإيديولوجية، لكن على أساس تقييم وتصنيف مايمكن دعوته بالتصوف المتطرف، والتصوف السني.

إن هذا التصنيف الأولي يعكس مجرى ذلك التحول الذي أدخلته الصوفية في كل من تقاليد علم الكلام وثقافة الخلافة ككل. فالاعتراف الأولي، والجزئي بالمتصوفة في الأوساط السنية الأصولية وممثليها في علم الملل والنحل الإسلامي، يعكس في الوقت نفسه مجرى تلك الاتجاهات المتناقضة في تطور علم الكلام والصوفية.

فالصوفية التي مثلت في أحد تجلياتها، النفي الروحي للاغتراب الأخلاقي قد شقّت لنفسها الطريق بإبراز الأنا الأخلاقية المطلقة من خلال تذليل الأنا المغتربة (أو النفس الأمارة بالسوء). وإذا كان الوعي الكلامي قد أذهله في بداية الأمر سلبية وغرابة هذا التذليل «العملي»، فإنه (الكلام) لم يكن بإمكانه تجاهل تلك المكانة المرموقة للأنا الأخلاقية الصوفية، التي أخذت تستميل إلى ميدانها مفكري الأمة الكبار وتستحوذ على عقول وروح اتباعها بإخلاص يقترب في الكثير من جوانبه بتجربة السلف الكبار.

فإذا كان الوعي الكلامي الأولي اكتفى بالإهمال في موقفه من الصوفية، فإن الإدراك المتزايد لفعالية الصوفية «الشاذة» جعلها هدفاً لوبال الهجوم العقائدي. وفي هذه العملية، كان لابد من الاحتكام الجزئي لبرودة العقل النظرية. وإذا كانت الأخيرة قد عانت من تعقيدات إدراكها واستيعابها للغربة الصوفية، فإنها لم يكن بإمكانها إهمال تطرف الصوفية في البحث عن اليقين الأخلاقي. ومن الصعب القول، بأن البغدادي قد حاول فهم سعي الصوفية لليقين الأخلاقي، إلا أننا نعثر عنده على تلك الأحكام العقلية الأولية في

تقييم الصوفية بمقاييس المنطقية الشكلية، التي تحبّذ أشد الحب استقلالية الأحكام الواحدية تناقضها الكلي. وهذا مايبرز بوضوح في انتهازه كل فرصة مناسبة لإدانة شهيد الصوفية (الحلاج)، وفي الوقت نفسه إهمال الحديث عنها (الصوفية). فعندما يتكلم حول ما أسماه بأصناف الحلولية فإنه يدرج فيها الفرقة الحلاجية (نسبة للحسين بن منصور الحلاج)[٤٢]. أما الاستعراض الإخباري الذي يقدمه عن الحلاج، فإنه يستند في الأغلب إلى ما نقل عنه من معارضيه، أكثر مما يستند إلى كتابات وأشعار الحلاج. وليس من قبيل الصدفة أن يجمع البغدادي ويستعرض آراء المتكلمين والفقهاء والصوفية المناوئين للحلاج. حقيقة إنه يشير أيضاً إلى اختلافهم فيه، إلا أن هذا الاختلاف ينصب في نهاية المطاف في اتجاه وإطار الكشف عن «حيلة» و«مكر» الحلاج ونزعته الحلولية[٤٣].

إن تركيز البغدادي على شخصية الحلاج، يعكس توجهاً كلامياً وأصولياً عقائدياً مناهضاً للصوفية اتخذ من الحلاج ذريعته المباشرة. ولعل في تصنيف البغدادي لموقع الصوفية في درجات أهل السنة والجماعة، ما يمكنه أن يكشف الغطاء عن طبيعة موقفه من الصوفية وتقييمه لها. فهو يدرج الصوفية في الدرجة السادسة. أي بعد المتكلمين من أهل الصفاتية، ثم الفقهاء من فريقي الرأي والحديث، ثم أصحاب الأخبار والسنن المأثورة، ثم أئمة الأدب والنحو والتصريف واللغة، ثم أئمة القراءات، ثم الزهاد الصوفية، ومن ثم المرابطين في ثغور المسلمين (الجند) في وجوه الكفرة وأخيراً عامة البلدان التي غلب عليها شعار أهل السنة[٤٤].

من هنا يبدو واضحاً، بأن الصوفية تحتل في تصنيف البغدادي، الدرجة السفلى في سلسلة القوى الفكرية. إلا أن البغدادي لايدرج كل «الصوفية» في حضيرة أهل السنة والجماعة، بل «أولئك الذين أبصروا فاقصروا، واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور واقتنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر وحاسب على مثاقيل الذر، فأعدّوا خير الإعداد ليوم المعاد، وجرى كلامهم في طريق العبارة والإشارة على سمت

أهل الحديث دون من يشترى لهو الحديث. لايعملون الخير رياء ولايتركونه حياء. دينهم التوحيد ونفي التشبيه، ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكل عليه والتسليم لأمره والقناعة بما رزقوا»[٤٥]. فالبغدادي لايصور الصوفية من حيث هم صوفية، بل من زاوية رؤيته لما ينبغي أن يكونوا عليه. والصورة التي يقدمها عما يجب أن يكون مثال الزهاد الصوفية، ما هو في الواقع سوى الصيغة السنيّة لأهل الورع العاديين. ولربما لهذا السبب لم يدرج البغدادي الصوفية في الفصل المتعلق بما أسماه ببيان «فضائل أهل السنة وأنواع علومهم وأئمتهم». فهو يتكلم عن فضائل المتكلمين والفقهاء وأئمة الحديث والإسناد وجمهرة أهل النحو واللغة والأدب، وأئمة القراءات، وحملة التفسير ومشاهير علماء المغازي والسير والتواريخ ويستعرض أهم شخصياتها «السنيّة»[٤٦]. دون أن يشير أدنى إشارة إلى «زهاد الصوفية» أو أيما شخصية معبرة عن صنفها المدرج في درجاته لأهل السنة والجماعة.

إن هذا التقييم العام الذي يفسح المجال للإقرار بموقع وموضع للصوفية في حضيرة أهل السنة والجماعة في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي، له صداه الجلي في تصنيف وتقييم الاسفراييني (ت ـ ٤٧١هـ). فهو الآخر يضع الصوفية ضمن فرق أهل السنة والجماعة. فهو يشير إلى أن «علم التصوف وما لهم فيه من الدقائق والحقائق، الذي لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ. بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة. وقد ذكر عبد الرحمن السلمي من مشايخهم قريباً من ألف وجمع أحاديثهم، ولم يوجد من جملتهم قط من ينتسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج. وكيف يتصور من هؤلاء وكلامهم يدور على التسليم والتفويض والتبري عن النفس»[٤٧]. ذلك يعني بأن الاسفراييني يتعامل مع المتصوفة وآرائها بالصيغة التي يجعلها كلياً من أهل السنة والجماعة، من خلال المقارنة الشكلية أو المظهرية لما يمكن مطابقته من آرائهم وممارساتهم بمثال وتصورات علم الكلام «السنيّ». بمعنى أنه يسير في طريق البغدادي والأشعري، إلا أنه يخالفهم في نظرته المتسامحة، بل والمؤيدة كلياً لإسلامية الصوفية وانتمائها

للأمة.

وقد سبق ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) الاسفراييني في تحديد جملة من المواقف الصارمة اتجاه الصوفية. وأن آراءه شبيهة لحد ما بآراء البغدادي، رغم أنه لايدرج المتصوفة بالصورة التقليدية في أصناف أهل السنة والجماعة، كما فعل البغدادي وفيها بعد الاسفراييني والرازي.

فابن حزم لايفرد في كتابه الضخم سوى عبارات شحيحة وأحكام عابرة عن الصوفية. وهو لايفسر مفهوم التصوف ولايقدم حكماً واضح المعالم عن الصوفية. وحتى في كلامه عن الحلاج باعتباره المثال البارز للغلو الصوفي، فإنه لايذكره بكلمة الصوفية أو المنتمي إلى التصوف. إلا أن ابن حزم، يدخل في آرائه عن التصوف فكرة انبثاق الصوفية من الوسط السني، وخروجهم عنه بفعل غلوهم، كما يقول، في بعض الأمور[٤٨]. وذلك مايمكنه أن يعطي لنا إمكانية افتراض وجود تقييمين في مواقفه من الصوفية أي الصوفية السنية والصوفية الغالية. إلا أن افتراض الصوفية السنية يضمحل في مجرى تقييمه لظاهرة التطور الصوفي، أي أنتقاله من السنة إلى الغلو. وإذا كان ابن حزم يتجاهل ذكر الصوفية في حديثة وتقييمه لهذه الظاهرة فإن ذلك لايغير في الأمر شيئاً، مازال مضمون هذا «الغلو» يتطابق مع آراءماينسب لبعض المتصوفة في الأوساط الكلامية. فهو يشير إلى من تسمى بالإسلام ولم يكن منه حقيقة، أولئك الذين «كانوا من أهل السنة فغلوا. فقالوا قد يكون في الصالحين من هو خير من الأنبياء والملائكة. وإن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الأعمال والشرائع. وقال بعضهم بحلول الباري في أجسام خلقه كالحلاج وغيره»[٤٩]. فابن حزم يتبع في انتقاداته واستعراضه آراء الفرق وصيغ الغلو المميز للصوفية، وبصورة أدق تلك الصيغ التي تكشف مظهريتها في استيعاب أصحاب الكلام وعلم الملل والنحل، عن غلو في الدين. ولهذا فإننا لانعثر في (كتاب الفصل) عما يمكنه أن يغير هذا الانطباع العام والقائل بتنوع التطرف الديني عند الصوفية. فهو يشير إلى تلك الطائفة التي ادعت بأن «في أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل. وقالوا

من بلغ الغاية القصوى في الولاية سقطت عنه الشرائع كلها. . . وقالوا إننا نرى الله ونكلمه، وكلما قذف في نفوسنا فهو حق. . . ورأيت لرجل منهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصه: إن لله مئة اسم. وإن الموفى مئة هو ستة وثلاثون حرفاً ليس منها في حروف الهجاء شيء إلا واحد فقط. وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق»[٥٠]. من هنا يبدو واضحاً، تجاهل ابن حزم لشخصيات الصوفية الكبرى، بينما يستعرض آراء أولئك «المجهولين». وهو بهذا المعنى شبيه بالأشعري والبغدادي. ولعل هذا التشابه، وبالأخص مع البغدادي، يقوم في موقفه من الحلاج. فهو لايترك فرصة مناسبة دون أن يدرج الحلاج، باعتباره ممثلاً للغلو والإفراط. فعندما يتكلم حول «حيل» أرباب العجائب والسحرة، فإنه يدرج الحلاج كنموذج لهذه الظاهرة[٥١]. وفي موضع آخر يقارن أفعال السحرة الفرعونيين بأعمال الحلاج[٥٢]، وشخصية «الدجال» بشخصية الحلاج[٥٣]. وعندما يناقش قضية الإيمان، فإنه يقف بالضد من أن يطلق لفظ الإيمان على كل من صدق بأن الإيمان هو التصديق فقط وإلا لكان «من صدق بإلاهية الحلاج وبإلاهية المسيح مؤمنين»[٥٤].

إن مواقف ابن حزم من الصوفية تستند إلى كل من الاعتراف بالصيغ الشائعة عن الصوفية، وإلى تقاليد الموقف السلبي من «تطرفهم»، وإلى «سنيته الظاهرية»، التي تستلزم ضرورة النشاط الفعال[٥٥]، وأخيراً إلى سوء معرفته بالكثير من حقائق ورموز الصوفية. والمهمة الآن لاتقوم في استعراض طبيعة هذه الأسباب، سيما وأننا قد كشفنا الكثير من مضامينها أثناء العرض السابق، باستثناء ما دعيناه بسوء الفهم لحقائق الصوفية. ولعل الأمثلة التي يقدمها ابن حزم نفسه من «غلو» الصوفية مثل قول بعضهم «إنه مد رجله يوماً فنودي ما هكذا مجالس الملوك. فلم يمد رجله بعدها. يعني أنه كان مديماً لمجالسة الله»[٥٦]، أو الفكرة السابقة حول الواحد الذي يصل به أهل المقامات إلى الحق[٥٧] وغيرها. فابن حزم أراد أن يكشف عما في هذه الكلمات من غلو، إلا أنه في الواقع لم يفقه مضامينها ورمزيتها العميقة. أي أنه لم

«يعثر» في آداب الصوفية العميقة سوى غلواً سخيفاً، وفي أوحدية الحق في معراج السلوك ثرثرة لامعنى لها. ومن الممكن القول بأن سوء الفهم، كان إلى جانب الأسباب الآنفة الذكر، هو نتاج عدم تذوق حقائقهم.

وإذا كان هذا الذوق الحقائقي اتخذ صيغة المرارة الاتهامية في عقائدية الذهنية الأصولية ـ الكلامية عند الكثير من ممثلي علم الملل والنحل الإسلامي، فإنه تحول في مجرى تعمّق الفكر الصوفي وازدياد تأثيره في ثقافة علم الإسلام ككل، إلى مقدمة فهم الصوفية وتقييم موقعها فيما بين الخلق والحق. أي أنه تجاوز نسبياً، سنيّة سابقيه من أمثال الأشعري والبغدادي وابن حزم، الذين نظروا إلى موقع الصوفية من وجهة ننظر «الحق» الكلامي، وكذلك «سنيّة» الاسفراييني، التي أدرجت الصوفية في حضيرتها، ولكن بالاستناد إلى إحدى صيغها «الكتابية».

أما الرازي (ت ـ ٦٠٦هـ) فإنه أدخلها في حضيرة أهل الإسلام، ولكن بوصفها أحد فرقها الكبرى، شأن الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة. علاوة على ذلك، إنه سمى بعض فرقها من هو «خير فرق الآدميين». ولعل مأثرة الرازي التصنيفية في تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي، تقوم في تعميقه آراء الملطي ولكن من وجهة النظر المستندة إلى تعمّق الموقف من الصوفية، وبروز الأخيرة كتيار مؤثر في حياة المجتمع الروحية. إنه أعطى لموقفه منها وتقييمها طابعاً تحليلياً كلامياً. ولهذا شدد على أن عدم إدراج الصوفية في فرق الأمة الإسلامية» خطأ لأن حاصل آرائها ينصب في «أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن»[٥٨]. من هنا يبدو واضحاً الإقرار بطريق الصوفية في سلوك «الطريق». وقد تخلل تقييمه هذا تصنيفاً لفرقها. فهو يقسمها إلى خمس فرق وهم: أصحاب العادات، أي أولئك الذين «منتهى أمرهم تزيين الظاهر ولبس الخرقة وتسوية السجادة»[٥٩]. وأصحاب العبادات، أي أولئك «الذين يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال»[٦٠]. وأصحاب الحقيقة، وهم أولئك الذين «إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات بل بالفكر وتجريد

النفس من العلائق الجسمانية. وهم يجتهدون في أن لايخلوا سرّهم عن ذكر الله. وهؤلاء خير فرق الأدميين»[٦١]. والفرقة النورية، أي أولئك الذين يقولون «إن الحجاب حجابان، نوري وهو الاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس، ونوري وهو الاشتغال بالشهوة والغضب والحرص»[٦٢]. والفرقة الحلولية وهم أولئك «يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة. وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر. فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول والاتحاد»[٦٣]. وأخيراً الفرقة المباحية وهم أولئك الذين يحفظون طامات لا أصل لها بينها في حقيقتها هي مجرد تلبيسات لاغير إضافة إلى مخالفتهم الشريعة ورفعهم التكليف[٦٤]. من هنا يبدو واضحاً بأن آراء الرازي بصدد الموقف من الصوفية قد تعدّت وتجاوزت الأحكام والتعقيبات الإيديولوجية المبسّطة في العلم المللي النحلي الإسلامي.

لقد استند تقييمه، جزئياً، إلى تصنيفات وأحكام «الرسائل» الصوفية وكتب طبقاتها. بل يمكن القول، بأن جملة من هذه الأحكام تستمد أصولها من آراء الغزالي. إلا أنها بقيت مصاغة في إطار تقاليد العلم الكلامي. غير أن الاعتراف المباشر بوجود «خير فرق الأدميين» فيها، يعكس إلى أية درجة قد تجاوز موقع المتصوفة ذهنية القيود الإيديولوجية والأصولية الكلامية في موقفها من «طريق» الصوفية وأسلوبها في التعامل مع «حقائق» الدين وقضاياه المختلفة. ومن الممكن الافتراض، بأن تقييم الرازي للصوفية كان بمعنى - ما رد فعل لإهمال سلفه الشهرستاني (ت - ٥٤٨هـ) الصوفية إهمالاً كلياً.

فالشهرستاني هو من بين مؤرخي ودارسي الملل والنحل الكبار، ممن أهمل إهمالاً كلياً ذكر المتصوفة وتصنيفها. ولايمكن تفسير ذلك على أساس عدم ملاحظته لهم، أو على أي أساس آخر يفترض في حكمه وجود سبب سطحي أو مباشر. فالشهرستاني الذي أدرج في كتابه من فرق الملل والنحل مالم يقم به أي من سابقيه ولاحقيه، مع إهماله المطبق للصوفية، يستلزم في الكشف عنه وجود سبب معرفي أو قانوني وجيه. ومن الممكن تفسير ذلك استناداً إلى

أفتراض قناعته العملية بـ«منطق» المتصوفة، القائل بأن كثرة المعرفة تخرس اللسان، إلا أن كتابات الشهرستاني لاتؤيد هذا الافتراض. فهو لم يكن بإمكانه ألا يعرف المتصوفة أو لايطلّع على كتابات الكثير من شيوخها. فهو ليس من أولئك العلماء الواسعي الإطلاع على فرق الإسلام وغيرها من فرق الأديان والمدارس الفلسفية، بل والتلميذ «الزمني» للغزالي[٦٥]. ذلك يعني بأن إهماله للمتصوفة يستند، فيما يبدو إلى سبب منهجي. ولعل في «قانونه» العام في الموقف من تقسيمه للفرق الإسلامية مايمكنه أن يسلط الضوء على هذا «السر».

فقد أشار في مقدمته الثانية في «تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية»، إلى أنه لم يجد عند أصحاب المقالات قانوناً دقيقاً يجري على أساسه تقسيم الفرق. وعندما حاول صياغة هذا القانون، فإنه أفرد أربع قواعد أساسية وهي القاعدة المتعلقة بقضايا الصفات والتوحيد، والقاعدة الثانية هي المتعلقة بقضايا القدر والعدل فيه، والقاعدة الثالثة هي المتعلقة بقضايا الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والقاعدة الرابعة، هي المتعلقة بقضايا السمع والعقل والرسالة والإمامة[٦٦]. أي أنه يفرز أساساً، قضايا الصراع الفكري للفرق الإسلامية المتبلورة في تقاليد الكلام.

والمتصوفة، مما لاشك فيه، قد أدخلت في فلك نقاشاتها وتأملها هذه القضايا، ولكن ليس من منطلقات علم الكلام وبراهينه، بل كأجزاء ثانوية في «طريقتها». ذلك يعني، بأن الشهرستاني، أدرك خصوصية الصوفية الفريدة في الفرق الإسلامية. وسواء اتفق مع «حقائق» الصوفية النافية لبراهين الكلام أم لا، فإنه وقف أمام صعوبة إدراجها في قواعد قانونه العام. أي أنه أخرجها من عالم الإسلام الكلامي ليدخلها بصورة غير مباشرة من خلال إهمالها المباشر. وبهذا يمكن القول، بأن الشهرستاني مصيب حتى حالما يخطىء.

إن تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي، التي تراوحت بين النفي الكلي للصوفية وبين إقرارها الكلي، قد أفرزت أيضاً الوسط اللامباشر فيها: الإهمال المتعمد. وبالتالي يمكن اعتبار أطروحات العلم اتجاه عالم الصوفية، إحدى صيغ الموازنة الخفية لموقفه من الفلسفة والفلاسفة.

الحواشي:

(١) إن مهمة هذا البحث، تقوم في الكشف عن أسباب ظهور الصوفية وتطور آرائها. فذلك مما يصعب تناوله إلا في بحث مستقل. والاستنتاج الآنف الذكر، مبني على أساس دراسة الفكر الصوفي الحقائقي والطرائقي. أما هنا فإننا نصوغه بشكل مكثف من أجل التمهيد لاستنتاجنا القائل بأن عدم إدراج المتصوفة في تصنيفات علم الملل والنحل الإسلامي، كان في جوهره مجافاة لإدراك حقيقة الصوفية. فالأخيرة من العظمة والعمق الذي ينبغي أن ينحني أمامهم كل ذو عقل رزين. أما في الواقع فإنهم أعلى من كل إطراء مبالغ فيه.

(٢) سراج الدين الطوسي: اللمع في التصوف، ليدن، تحقيق ونشر ر.أ. نيكلسون، ١٩١٤م، ص٣٠ - ٣١.

(٣) الطوسي: اللمع في التصوف، ص٢٧ - ٢٨.

(٤) الطوسي: اللمع في التصوف، ص٢٦ - ٢٧.

(٥) الطوسي: اللمع في التصوف، ص٢٠.

(٦) الطوسي: اللمع في التصوف، ص١٨.

(٧) الطوسي: اللمع في التصوف، ص١٨.

(٨) الطوسي: اللمع في التصوف، ص١٨.

(٩) الطوسي: اللمع في التصوف، ص١٨.

(١٠) الطوسي: اللمع في التصوف، ص٢٠ .

(١١) إن تحذير الصوفية للفرق الأخرى، أو ممثلي مختلف العلوم الإسلامية من قضية التسرع في الأحكام، واعتبارها في أفضل الأحوال، أحكاماً ظاهرية يستند، دون شك، إلى فكرة وممارسة «الطريق». إذ لايمكن قياس المتصوفة في أحكامها وتعبيريتها الرمزية الخلابة بأحكام المنطق المجرد. فالأخير عادة مايتعامل مع علاقة الموجودات في صيغها المجردة، بينها آراء الصوفية ماهي إلا التعبير الممكن عن «مواجيد القلوب ومواريث الأسرار ومعاملات القلوب»، وبالتالي، فإنه لايمتلك حق وحقيقة الحكم عليها إلا من نازلها وخاض غمارها. إذ من الصعب أن نتوقع من أولئك الذين سلبت عزيمتهم أن يعلّموا ذوي الشكيمة فضيلة الشجاعة، تماماً كما ليس بإمكان الشجعان أن يتقبلوا «فعالية» الجبن و«قيمته» الحياتية.

(١٢) إن الاستثناء الوحيد في تقاليد الصوفية، الذي يمكن اعتباره مذهبياً خالصاً، على الأقل في أطروحاته الكلامية، هو ماصاغه عبد القادر الجيلاني (ت ـ ٥٦١هـ). وهذا بدوره يثير معضلات جدية حول تصوفه. فالمتصوفة لاتقرّ لعلم الكلام وأطروحاته بأهمية جوهرية في «براهينها». اللهم باستثناء تلك الميادين التي أدخلها الغزالي (ت ـ ٥٠٥هـ) في عالم الصوفية النظري والعملي. أي اعتباره الكلام علماً للدفاع عن عقيدة العوام. وقد جعل الجيلاني من هذه الفكرة أساساً لتقييم الفرق. وهو، بهذا المعنى، يختلف اختلافاً جذرياً عن المتصوفة. وليس ذلك فيما يبدو بمعزل عن مذهبيته الحنبلية. ففي الفصل المتعلق في (بيان الفرق الضالة عن طريق الهدى)، يسير في نفس خط المذهبية الفرقية الصارمة وأطروحاتها حول انقسام الأمة وفرقها، من أجل البرهنة على أن أهل السنة والجماعة هي الفرقة الممثلة لطريق الهدى. بينما لم تكن هذه الفرقة في أطروحاته، سوى مايتطابق وآرائه الحنبلية بصدد المسائل التقليدية في علم الكلام. (أنظر كتابه: الغنية، دمشق دار الألباب، سلسلة تراث الإسلام (ب.ت)، ج١ ، ص٨٣ ـ ٩٥ ، وكذلك ص٥٨ ـ ٨٠ من الجزء نفسه).

(١٣) القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة ١٣٦٧ ـ ١٩٥٧ ـ ص٢ .

(١٤) القشيري: الرسالة القشيرية، ص٧ .

(١٥) لقد ردت المتصوفة على أفرادها الجزئي وتقييمها الفرقي في أحكام الفرق الأخرى، بوعي انفرادها بالحق. وبهذا المعنى، فإنها لم تدخل في صدامات الفرق التقليدية. وما سبق وأن استشهدنا به من آراء الطوسي والقشيري، هو مجرد الصيغة التعبيرية للأنا الصوفية. وإذا كان من الممكن الحديث عن تصنيف عام في الفكر الصوفي عن

الصوفية وموقفها من الفرق الأخرى للأمة الإسلامية فهو ما أدخله الغزالي في موقفه وتحديده اتجاهات الفكر الكبرى لعالم الاسلام. فالغزالي لم تؤسره ههنا كلياً، لا تقاليد العلم المللي النحلي ولاتقاليد الصوفية «الخالصة». لقد سار في طريق وعي صيرورة تطوره الفكري ـ الروحي. ولهذا كان تقييمه للمنصوفة تقييماً فكرياً لتطوره الذاتي أيضاً. وإن هذه العملية تشكل بحد ذاتها إسهاماً كبيراً في ذلك التحول العميق في الفكر الصوفي النظري الذي مهد له الغزالي.

فقد أشار الغزالي إلى أن «اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق، وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون. وكل فريق يزعم أنه الناجي، وكل بما لديهم فرحون. وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين، حيث قال: ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة. فقد كاد ما وعد أن يكون» (المنقذ من الضلال، دار الأندلس، تحقيق وتقديم جميل صليبا، كامل عواد، ص٧٨ ـ ٧٩). إلا أن هذا الافتراق العام بالنسبة للغزالي لم يكن إلا واقع ومقدمة تطوره الذهني والروحي في كسر التقليد والبحث عن الحقيقة، التي اصطدم لاحقاً بمدارسها الكبرى، أو تلك الاتجاهات التي يدعي كل منها تمثيله للحقيقة، أو ماأسماه الغزالي بأصناف الطالبين وهم المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية (نفس المصدر ص٨٩). وإذا كانت هذه المدارس هي في الوقت نفسه ثمرات تطوره الذهني ومراحل تطوره الفكري والروحي، فإن تقييمه للصوفية استند، خلافاً للاتجاهات الأخرى، إلى ضرورة وحدة العلم والعمل. ولهذا شدد على استنتاجه القائل، بأنه علم يقيناً بأن الصوفية هم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال وأن مايمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصله، ولم يبق إلا ما لاسبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك (نفس المصد، ص١٣٣). أي أن تقييمه للصوفية لم ينفِ حصيلة العلم النظري السابق، بل ضرورة إذابته في التجربة الصوفية. وبهذا الشكل فإن الصوفية لم تعد فرقة بالمعنى المتعارف عليه، بقدر ما أنها شكلت بوتقة صهر المعارف من خلال صقل مرآة القلب.

(١٦) إن التعقيد، بله التناقض النسبي في الحكم المتعلق بتأثير البواعث العقائدية السياسية على مواقف أصحاب الملل والنحل في تحديد مواقفها من الفرق الإسلامية أو المدارس بشكل عام (والحديث ههنا حول الصوفية) يزال في حالة النظر إلى هذه الظاهرة من حيث ملوسيتها التاريخية (الواقعية)، والحوافز الخاصة الكامنة وراء تأليف هذا الكتاب أو ذاك من كتب الملل والنحل. فالمبادىء العامة، بما في ذلك المنهجية لايمكنها أن

توصل بالضرورة إلى نتائج واحدة، دع عنك أسلوب التحليل والتصنيف والبرهنة. إنها تتضمن إن أمكن القول، حيادية نسبية. ففي الحالة المعنية لايقل كتاب النوبختي عقائدية وسياسية عن كتابات ابن المرتضى. إلا أن الفارق التاريخي وانتهاء الأفراد الفكري، والمهمات الملموسة أمام كل منهما، تجعل من غير المحتم تشابه في التصنيف، وبالتالي تفسح المجال أمام تنوع في التقييم. فإهمال التصنيف هو الآخر تقييماً. إلا أن التعقيد الكامن ههنا يقوم في كيفية ومدى دقة تحديدنا للموقف الشخصي الحقيقي للمؤلف من الصوفية.

(١٧) وهذا مايبرهن في الواقع على أن الأسلوب العام، لايشكل بحد ذاته مقدمة مطلقة لتشابه ممثليه في النظر إلى هذه الظاهرة أو تلك. أو أنه لايفترض، على الأقل، وحدة متجانسة. وأن هذه الإشكالية، في تقاليد علم الملل والنحل، عادة ماكان يحددها طبيعة الانتهاء الفكري والمذهبي لمحترفيه، والغاية الملموسة من وراء التصنيف.

(١٨) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص١٣ - ١٤ .

(١٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١٣ - ١٤ .

(٢٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١٣ - ١٤ .

(٢١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١٣ - ١٤ .

(٢٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٩ .

(٢٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٨ .

(٢٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٩ .

(٢٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٩ .

(٢٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٣٨ - ٢٣٩ .

(٢٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص١٣ .

(٢٨) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٨ .

(٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٨ ، ٢٨٩ .

(٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٤٣٨ .

(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٨ .

(٣٢) لايستعرض الملطي منها سوى خمس.

(٣٣) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص٧٣ .

(٣٤) الملطي: التنبيه والرد، ص٧٣ .

(٣٥) الملطي: التنبيه والرد، ص٧٤ .

(٣٦) الملطي: التنبيه والرد، ص٧٤ .
(٣٧) الملطي: التنبيه والرد، ص٧٤ .
(٣٨) الملطي: التنبيه والرد، ص٧٤ - ٧٥ .
(٣٩) انظر الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣ ، ص٤٠٤ - ٤٠٧ ، حيث يورد الغزالي عشر فرق. وتتطابق بعض آراء وممارسات الفرق التي يوردها الملطي في تصنيفه للعبدكية والروحانية، مع ماسيطرحه الغزالي في موقفه من الفرقة الثالثة والرابعة والسادسة من فرق «المغترين» من المتصوفة.
(٤٠) الملطي: التنبيه والرد، ص٧١ - ٧٢ .
(٤١) الملطي: التنبيه والرد، ص٧٣ - ٧٥ .
(٤٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٩٣ .
(٤٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٩٧ - ١٩٩ .
(٤٤) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٤٠ - ٢٤٣ .
(٤٥) البغدادي: الفرق بين الفرق،ص٢٤٢ - ٢٤٣ .
(٤٦) البغدادي: الفرق بين الفرق، ٢٨٣ - ٢٨٦ .
(٤٧) الاسفراييني: التبصير في الدين.
(٤٨) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢ ، ص١١٤ .
(٤٩) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢ ، ص١١٤ .
(٥٠) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤ ، ص٢٢٦ - ٢٢٧ .
(٥١) ابن حزم: الفصل. . . ، ج١ ، ص٧٦ .
(٥٢) ابن حزم: الفصل. . . ، ج١ ، ص١٠٩ .
(٥٣) ابن حزم: الفصل. . . ، ج١ ، ص١١٠ .
(٥٤) ابن حزم: الفصل. . . ، ج٣ ، ص١٩٠ .
(٥٥) من الخطأ القول بأن المتصوفة كانت على الدوام، أو في جوهرها مناهضة للنشاط الفعال. حقيقة إن هذه «الفعالية» اتخذت في بداية الأمر صيغة فعالية الروح الأخلاقي، التي ستخلق لاحقاً مفهوم القطب الصوفي. وإذا كان من الممكن الحديث عن دقة في أحكام ابن حزم بهذا الصدد، فإن انتقاداته تفقد أهميتها مع ظهور الغزالي. آنذاك لم يعد التصوف حركة الروح الخالص، بل والروح العملي الإصلاحي.
(٥٦) ابن حزم: الفصل. . . ج٤ ، ص٢٢٦ .

(٥٧) ابن حزم: الفصل. . . ، ج٤ ، ص٢٧٧ .
(٥٨) فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٢ .
(٥٩) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٢ .
(٦٠) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٢ .
(٦١) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٢ - ٧٣ .
(٦٢) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٣ .
(٦٣) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٣ .
(٦٤) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٤ .
(٦٥) إن الشهرستاني لم يذكر في تقسيمه للفرق الإسلامية شخصية الغزالي. وهو لم يضعه حتى في خانة الأشعرية (الصفاتية). وفي هذا دليل، أو على الأقل، إشارة على تلك الصعوبة التي واجهها في تحديد إبداع الغزالي، أي فيما إذا كان الغزالي أشعرياً أو فيلسوفاً أو صوفياً. وإذا كان لإهماله من الفرق الإسلامية الكلامية والفلسفية، فهو إشارة ضمنية لإقراره بصوفيته. أي أن كل ذلك يبرهن على أن لإهمال الشهرستاني للصوفية أساساً فكرياً يستمد مقوماته من قانونه العام في وضع الأسس المنهجية لأسلوبه في تصنيف وتقسيم الفرق الكبرى والصغرى الإسلامية وغير الإسلامية.
(٦٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٤ - ١٥ .



الباب الرّابع

موقع وماهية الفلسفة في علم الملل والنحل الاسلامي



الفصل الأول

الخلفية الثقافية والايديولوجية لصراع الفلسفة والكلام

لم تشغل الفلسفة موقعاً حساساً في تصانيف علم الملل والنحل الإسلامي إلا في وقت متأخر نسبياً. ومن الممكن القول، بأنه كان ينبغي لها أن تختمر في ثقافة الخلافة كجزء عضوي منها، من أجل أن يتم إفرازها كتيار أو صنف علمي قائم بحد ذاته. غير أن ذلك لايعني. بأنها كانت قبل ذلك في وعي «محترفي» البحث عن الحقيقة، شيئاً ما مجهولاً، أو لايمت للبحث عن معضلات الوجود والفكر بصلة.

فقد دخلت الفلسفة ميادين الوعي الاجتماعي منذ بواكير صيرورة الفكر الإسلامي. وليس هناك من علاقة ضرورية لازمة لربط هذه العملية ببدايات الترجمة والتأليف بـ«الطريقة اليونانية»، كدليل ومؤشر على طبيعة موقعها في الحضارة (الإسلامية). إذ أن هذا النمط الفلسفي ماهو إلا صيغة جديدة واستمرارية طبيعية لـ«حب الحكمة»، الذي ميّز أولى بوادر الثقافة الإسلامية.

ولايغير من الأمر شيئاً، واقع انعكاسها النظري المتناقض في تصورات وأحكام المفكرين والدارسين والمؤرخين. فالنظر إليها باعتبارها حباً للحكمة أو علماً من «علوم الأوائل»، أو مطهراً من مظاهر الزندقة، لايعكس إلا تباين المواقف منها لاموقعها الحقيقي في صرح الوعي النظري ونسيج العالم الروحي للخلافة. حقيقة إن هناك ترابطاً وثيقاً فيما بين الجانبين. ومن الناحية التاريخية ـ الثقافية لاتشكل هذه المواقف شذوذاً غريباً. إنها تعكس الحالة المميزة لكل الثقافات منذ نشوء الفلسفة كعلم مستقل حتى الآن.

ومن الممكن فهم خصوصية هذه المواقف في الثقافة الإسلامية على أساس تعددية مناهلها الفكرية وديناميكية تطورها الدرامي. والمهمة المطروحة أمامنا الآن. تقوم في تحليل هذه المواقف في علم الملل والنحل فقط باعتباره أحد المؤشرات النظرية ـ التحليلية لتاريخ الفكر. إذ أنه عكس الخلاصة المجرّدة للموقف من الفلسفة وموقعها في مجرى تطور الثقافة ككل.

فقد أثرت الفلسفة، كما هو معلوم، ليس على المتكلمين والفقهاء، بل وعلى الشعراء والأدباء، أئمة النحو واللغة، وأبدعت الثقافة الإسلامية فلاسفتها «الإغريق» وفلاسفتها «المسلمين». وإذا كان تباين الآراء حولها في الميادين المختلفة شيئاً طبيعياً، ولحد ـ ماشخصياً، فإن انعكاسه في علم الملل والنحل يعبّر أيضاً عن مستوى وطبيعة الموقف الثقافي منها.

فالعلم المللي النحلي، لم يكن بإمكانه أن يتخذ هذه الصيغة، باعتباره الحاكم التاريخي المجرد، قبل أن تختمر الفلسفة في ميادين الوعي الاجتماعي باعتبارها جزءاً منه. وحتى في حالة الإقرار بالغرابة النسبية للفلسفة في ثقافة الخلافة باعتبارها علماً من «علوم الأوائل»، فإن الوعي التاريخي الإسلامي قد أفلح في ألا يربط نفسه بسلالة النمط التوحيدي الديني الخالص. فالأخير، شكل الخلفية اللامرئية، والمؤولة عادة في مفاهيم وذوق «التجربة الإسلامية». ولم يكن ذلك بمعزل عن الرموز الفكرية التي بلورتها الآيات القرآنية في سعيها نحو تمثّل وتمثيل «الصراط المستقيم» للتوحيد. بينما لم تجد الثقافة الإسلامية اللاحقة رادعاً من أن تنقل ما أنتجه الأوائل باعتباره جزءاً

من الحكمة أيضاً. وبهذا المعنى، شكلت الصراعات الفكرية حول الفلسفة ومرقعها استمرارية إيجابية للآراء القرآنية التي سبق وأن وصفتها «الجاهلية» بـ«أساطير الأولين». فما سطّره الأوائل. لم يعد رذيلة أو خرافة.

وقد تعامل علم الملل والنحل الإسلامي باعتباره جزءاً من أجزاء هذا الوعي الجديد في أحد ميادينه العلمية مع علوم الأوائل (وفي الحالة المعنية مع الفلسفة) في إطار تجربته الثقافية. وهذا مايفسّر لحد ماسبب غياب تركيزه على قضايا الهرطقة، وعدم وضعه مهمة مناقشة البدع في أولويات أطروحاته. وإذا كانت هذه القضايا جزءاً لايتجزأ منه فليس لأنه أراد تصنيع ختم التكفير الفكري، بقدر ما أنه تطرق إليها من وجهة نظر الاجتهاد في استعراض آراء الفرق وتباينها في القرب والبعد عن «السنة»، أو في إطار الدفاع الخفي، اللامباشر عن عقيدة الإسلام. وهذا ماينطبق على مواقفه من الفلسفة. إذ يمكن القول، بأن مواقفه وتحديداته للفلسفة قد جرت من خلال استيعاب مادعيناه بتعدد المناهل الفكرية وديناميكية تطورها وصراعاتها.

وقد برزت هذه الظاهرة في تاريخيتها أولاً في علم الكلام، ولاحقاً في علم الملل والنحل ذاته. فالأخير لم ينشأ إلا بوصفه علماً لـ «فرق الإسلام» المفترقة. وبما أن هذه القوى المفترقة هي فرق الإسلام السياسية ـ الفكرية (الكلامية)، فإنه يصبح من الصعب إدراك حقيقة موقع الفلسفة في علم الملل والنحل دون الإحاطة بطبيعة العلاقة القائمة فيما بين الكلام والفلسفة. والمهمة الآن لاتقوم في تحليل كل حيثيات هذه الظاهرة بقدر ما تقوم في الكشف عن خصوصياتها العامة، التي يمكنها أن تسهم في استيعاب تقييمات أصحاب المقالات لموقع الفلسفة وتطورها في «انسكلوبيديات» المعرفة النظرية للأديان والفلسفات.

فإذا كانت ديناميكية الصراع الاجتما ـ سياسي وانعكاسها في الفكر النظري للفرق الإسلامية، كما حللناها سابقاً، قد تخللت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، من صيرورة الدولة ومؤسساتها حتى نشوء مختلف الفرق، فإن محاولة تحديد هويتها في صرح الوعي الكلامي ـ اللاهوتي، والديني ـ

العقائدي، والثقافي ـ التاريخي، لم تكن بمعزل عن عملية تشكيل الحضارة ذاتها. فالأخيرة هي ميدان تجلي الذات التاريخية. وهذه بدورها، لايمكنها البحث عن حلول لقضاياها «الخالدة» دون إبداعها مشاكلها الخاصة. إلا أن هذه الوحدة المعقدة للثقافة هي الصيغة الواقعية والمجردة أيضاً لكل إمكانات الصراع والمهادنة، من المواجهة القتالية حتى الانزواء الكلي. وفيما بين هذين الطرفين تكمن، على الدوام، عوالم التساؤل والإجابة، الحيرة واللاأباليه، الشك واليقين. وإذا كانت ملامح الصعود الإسلامي في القرنين الأولين للهجرة، قد شحذت، رغم كل طابعها الدرامي، قوة العقل الانتقادية، فإنها أسهمت في تعميق محتواه الأخلاقي. ولهذا ليس من قبيل الصدفة أن يرافق نشوء الكلام اصطدام الدين والدنيا، الإيمان والإسلام، البدعة والتقليد، العقل والنقل. . . إلخ. فالثقافة الإسلامية الناشئة، لم يعد يكفيها تضحيات «النفس المطمئنة»، بل وشعرت بالحاجة الملحة إلى هواجس و«تلبيسات» و«وسوسات» العقل. حقيقة أن هذه الديناميكية المتناقضة لم تكن مستقيمة الاتجاه، ولكنها جوهرية في كل «علوم الإسلام» من اللغة والأدب حتى الحديث والفقه والكلام والتصوف.

إن دخول العرب المسلمين في فلك الثقافة الشرق أوسطية، لم يكن أمراً اقتضته الصدفة، بل فعلاً ضرورياً ملازماً للفتح الإسلامي. وهو بهذا المعنى شكّل مقدمة الانطلاقة الجديدة، التي سيجري اكتشافها لاحقاً، باعتبارها «الأنا المنسية». والقضية ههنا ليست في وحدة الانتماء الثقافي العريقة للمنطقة، بل وفي مقدمات الثقافة الإسلامية الروحية التي جعلت من مبدأ الوحدة الإنسانية والسعي نحو توحيدها في وحدانيتها وشموليتها أسلوب مدّ الصلة الخفية بين الوسيلة والغاية الإسلامية. ومن الصعب الآن القول. بأنه جرى آنذاك وعي هذه الظاهرة بمثل هذه «الدقة» التي يمكن أن يكشف عنها ببساطة أسلوب الاحتكام المتعالي والمتحذلق لاصطناعيات البنى الإيديولوجية المعاصرة، إلا أنها سارت دون شك، في هذا المضمار. وفي هذا الواقع، كمنت خصوصية الصرح الإسلامي الثقافي، وفي الحالة المعنية، موقفه من

الفلسفة كعلم قائم بحد ذاته. وليس من قبيل الصدفة أن يردّ الحسن بن سهل عن سبب جعله كلام الأوائل حجة، قائلاً: لأنه مرّ على الأسماع قبلنا. فلو كان زللاً لما تأدى مستحسناً لنا»[1]. إن هذه النظرة الانتقادية للحقيقة كما هي لاتعبّر عن ظاهرة التقليد الأعمى والتقبل المباشر للإبداع الغابر بفعل استحسان الماضي له، بل بفعل امتحانه أمام الزمن في «سماع» و«عقل» الأمم. وليست هذه الأخيرة سوى أمم الحضارات القديمة، التي أخذ بالرجوع إليها ماسبق وإن نشأ في أحضانها. وبغض النظر عن كثرة الأوهام «العلمية» في تتبع نشوء وتطور الفلسفة، من حيث ارتباطها بشخصيات الثقافة الشرق أوسطية، فإن الكتب العربية ـ الإسلامية، التي بحثت في هذا المجال، عادة ماتربط ثقافة الإغريق الفلسفية والرياضية والهندسية واللغوية بإبداع الحضارات المصرية والفينيقية والبابلية والعبرية. فسواء أكان ناقل الحكمة إلى اليونان «أنباد قليس» أو «فيثاغورس»، فإن الأول، حسب هذه المصادر، أخذ حكمته من «لقمان الحكيم» بينما الثاني اختلف إلى «أصحاب سليمان بن داود» في مصر، ناقلاً من هناك إنجازات العلم الهندسي وعلم الطبائع والعلم الإلهي[2]. وبغض النظر عن ضعف هذه «التدقيقات التاريخية»، إلا أنها تعكس بعض ملامح وعي الانتماء الخفي لثقافة المنطقة. وبالتالي ليست الفلسفة كياناً ما غريباً عنها، بل جزءاً من تراثها المتصرّم. ومن هنا فإن تمثيلها وامتثالها ليس إلا استجلاءاً جديداً لها ونفض الغبار عن ماضي الحقيقة وحكمتها في الزمن الغابر.

ولم يكن بإمكان هذه الفكرة السائدة، في حالة تحليلها العلمي ـ التاريخي، أن تحتل هذه المكانة «الساكنة» في وعي مفكري تلك المرحلة، دون مرورها في فلك تلك العملية المتحركة لوعي موقع الفلسفة في نسيج الثقافة الإسلامية ذاتها. أي تلك الديناميكية التي رافقت استثارة العقل الجدلي في بحثه عن يقين في اعتراك المذاهب. وإذا كانت الأخيرة، في إطارها الأكثر رفعة في ثقافة الخلافة قد جرت من خلال علم الكلام، فإنه أصبح الميدان الأولي ليس لوعي قيم الإسلام ومبادئه الكبرى، بل وعلوم الأولين. إلا أن هذا الوعي،

الذي استثاره في بداية الأمر، تصادم القوى الاجتماـ سياسية، سرعان ما انتقل، كأي عملية فكرية مجردة، إلى فلك الاستقلال النظري. آنذاك طوى الجدل في جوانحه الأفكار كهويات مستقلة. بينما أصبح البحث عن الحقيقة كما هي، إن لم يكن الحافز الحقيقي، فعلى الأقل مظهره الدائم. ولعل مثال المدارس الكلامية المستقلة هو نموذج حيٌّ لهذه العملية، التي حاولت كتب الملل والنحل الإسلامية تصويرها في إطار «قوانينها».

فالثقافة الإسلامية، اللاهوتية والفلسفية، المتبصّرة في معترك الأديان (الملل) والمدارس الفكرية (النحل) خمّرت حصيلة «الزمن البائد» وإبداعاته النظرية في مجرى تطورها. واتخذ هذا التطور المتأثر في تراث المنطقة في بداية الأمر، صيغة الندّ الديني ـ السياسي، الذي حالما أفلح في إثبات هويته المعنوية و«المادية»، فإنه وقف أمام ذلك الافتراق المميز للثقافات الأصيلة. أي الكيفية التي يجري التعامل فيها مع القيم الإنسانية لـ «العدو المتحطّم» في حالة تواجدها بصيغة منظومات فكرية. فـ«الهلال الخصيب» لم يعد من حيث تاريخيته الخفية، واقعاً جغرافياً، بل عملية خصبة في ظهورها واضمحلالها الدائمة. وسواء جرى وعي هذه العلاقة السحرية فيما بين الدنيوي والسماوي، الطبيعي وما فوق الطبيعي، باعتباره قضاء وقدراً أم لا، فإن تطور الوعي اللاحق قد أجبره على الوقوف أمام معضلة القضاء والقدر كجزء من معترك الصراع الواقعي.

وبغض النظر عن كل التباين الشاسع في إجابات المسلمين اللاحقة، فإنها في بداية الأمر، كانت تسير في اتجاه «البرهنة» على واقع النجاح الفعلي. أي سواء جرى الإقرار بأولوية القضاء أو القدر أو بـ«الأنا الفاعلة»، فإنهما اشتركا في تأمل النجاح الباهر للإسلام المنتصر. ولهذا كان من السهل بالنسبة للأجيال الأولى أن تنظر بعلو متفائل ومباشر، ولحد ـ مابسطحية لكل عظمة الماضي الشرق أوسطي، الذائبة في أديانه ومنظوماته الفكرية، كشيء ما قليل الفاعلية والمناعة الصمودية أمام قوة الفكرة الإسلامية البسيطة في عبارة: الله أكبر. وليس إلا التطور اللاحق، هو الذي سيقّلم «كبرياء» الله لينزله إلى

معترك الأنا الأخلاقية والمعرفية، التي لم يعد يربطها في عالم السياسة والعسكرة سوى خيوط الأبدية وأسئلتها «الخالدة» الباحثة عن يقين في كل مايمت للإنسان بصلة.

والمهمة الآن لاتقوم في البحث عن كل خلجات الثقافة، بقدر ما تقوم في الإشارة إلى واقع الاستفسار، أو الجدل الدائم، الذي لم يعد يقلق في حالات كثيرة، الضمير الأخلاقي بقدر ما أخذ ينهك العقل المعرفي. وليس من قبيل الصدفة أن يركّز الشهرستاني على ماأسماه بـ«الشبهات» التي رافقت وجود الإنسان منذ الخليقة حتى زمنه، باعتبارها شبهات دائمة. أما حصره لها بسبع شبهات وتحديده إياها، فما هو في الواقع، سوى محاولة حصر المعضلات «الخالدة» المتعلقة بمعنى الوجود وقضايا الفكر والأخلاق الكبرى[٣]. وبغض النظر عن نسبة هذه الشبهات للعقل «الإبليسي»، فإن الأخير لم يكن في جوهره (رمزيته) سوى ممثل الجدل الأول، المثّور لأسئلة الروح، التي تتطابق في محتواها مع ما أثارته ثقافات الزمن الغابر وأديان التوحيد الكبرى ونموذج تجليها في ثقافة الإسلام الفكرية، وبالأخص في اتجاه القدرية (المعتزلة). وقد عبّر الشهرستاني عن ذلك بصورة غير مباشرة، عندما صوّر فكرة الاعتزال باعتبارها اعتزالاً عن الحق، بفعل استمدادها وتثويرها لشبهة «الأفعال» مما جعله يستنتج بأن السبب القائم وراء كل مدارس القدرية يقوم في «طلبها العلة في كل شيء»[٤]. وبغض النظر عن أن هذا التقييم، هو نتاج غربلة مديدة في تفحصّ تجربة «الانتقال» الإسلامية من ثقافة «العمل المباشر» إلى «مباشرة العقل»، إلا أنه يصور بدقة بالغة واقع الأجيال الأولى من مثقفي الإسلام، الذين انهمكوا في التفكر والجدل المحتدم والنقاش المضني. إذ ليس طلب العلة في كل شيء، سوى الصيغة الأكثر تجريدية للبحث والجدل. وإن هذا الجدل، الذي طرحته قدرية «القدر الإسلامي» هو الانعكاس الفكري الأول لمحاولة البحث عن الشيء الجوهري، أي المعضلات وحلولها. وحالما سيطرت سيكولوجية الجدل الباحث، آنذاك لم يعد بالإمكان تقبّل «الحقائق» دون تمحيصها الشخصي. فالجدل والبحث عن علة في كل شيء، شكّل

المفتاح الضروري لحل المسائل المثارة. وقد تضمنّ هذا الجدل والنقاش أيضاً محاولة التنظيم الفكري للقضايا وحلولها. وهذا مايمكن العثور عليه في كافة المسائل المثارة، مثل العلة في الخلق والحكمة في التكليف، والقضاء والقدر والاختيار وغيرها، أي تركّز عالم الجدل وتمركزه في ميدان الوعي الأخلاقي.

وقد كان ذلك من وجهة النظر التاريخية، المقدمة الضرورية التي انكفأ فيها سيل اليقين الظاهري إلى بحر التأمل المنطقي. أي تلك العملية الطبيعية المرافقة لتعمق المعرفة في تجربتها الحياتية، التي تتحول فيها عناصر السكون الورعة إلى ديناميكية الشبهات القلقة. وبهذا المعنى، كانت حركة القدرية ومدارس الكلام السياسية الأولى، التعبير اللامباشر عن مرحلة الانتقال من عالم الأسطورة إلى عالم الفكر المنطقي.

لقد أغرى العقل في «تلبيساته» روح الروح، وأخرجه من عالم السكون التأملي والخضوع الوجداني الحي إلى عالم البحث عن موتى «الأبد». وفي هذا يكمن السر الحقيقي القائم وراء تحول القدرية إلى «مجوس» الأمة الإسلامية. إذ لايمكن إدغام هذا الواقع من حيث تاريخيته الفكرية في مجرد شقشقة الاتهام الكلامية ونزوع التكفير المذهبي. لقد تحولت القدرية في الوعي «السلفي» لمعاصريهم إلى حفاري قبور الجاهلية الفكرية.

فالوعي الإسلامي البدائي، وسيكولوجيته الدينية، لم يكونا في الواقع، سوى الاستمرارية المتعمقة لقيم «الجاهلية» الناصعة، فقد أخضعت الأخيرة القلب أمام محراب جمالية الكلمة، ولكنها أحكمته في عدالتها إلى خشونة الفعل الأخلاقي القبلي. وإذا كان هذا الواقع الأخير، قد أضمّحل في الكلمة، وجزئياً في الفعل، فإن بديله الإسلامي لم يكن بإمكانه أن يتبلور في منظومة الفكر ككيان قائم بحد ذاته بين ليلة وضحاها. لقد كان ينبغي لهذه العملية أن تمّر بين أسلاك «شرّ» العقل من أجل اكتشاف مضمون الشرّ نفسه. وبالتالي فإن مأثرة هذه المرحلة الجدلية، قامت في تذليلها سكون الجاهلية وتجربتها العملية. إنه لحد ـ ما جدل الإفحام لاجدل القناعة. إلا أن هذا التناقض الواقعي، ماهو في الواقع سوى التعبير الفكري واللغوي عن

نموذج الديناميكية الملازمة لمراحل الانتقال العاصفة.

وفي هذه العملية جرى التهذيب المنطقي للمفاهيم والمصطلحات وبالتالي تهذيب قدرة العقل الجدلية. حقيقة إن هذه القدرة الأولية، كانت خليطاً من مكونات عديدة لم تستقل في بنيتها النظرية بعد. ولهذا لم تتخذ الجدالات الأولية لاصيغة النظام الجدلي الفلسفي ولاحتى اللاهوتي المنظم. فالجدل الفكري ههنا لم يتخذ بعد صيغة المقارنة الممكنة بجدال أوغسطين وبيلاغي، أو الغزالي والفلاسفة. أي أنه لم يستند بعد إلى تقاليد عريقة في الثقافة الفلسفية واللاهوتية، التي تستلزم استقلالية الفكر واللغة. وهذا مايفسر سر استمرارية «العنف» اللغوي، واللغوية ـ الجسدية في الجدل. إن عدم تكامل بنية الجدل في اللغة والفكر قد جعل في حالات عديدة، اشتراك الجسد في كل حركاته الممكنة، من التهور الخليع حتى الزهد المتقشف كنموذج وأداة أيضاً، للبرهنة على هويات الروح الأخرس، الذي يتحسس ويفهم ويعي خلجاته دون أن يتمكن من تصنيفها وتصفيفها في منظومة فكرية متجانسة. إلا أن هذا الإعياء الروحي في محاولته تذليل عبء الكلمة الثقافي، قد أبدع بدوره إرهاص البحث عن صيغتها المثلى. ولعل في هذا «التجاوز»السريع لـ «نقص اللغة القادرة على التمام»، يكمن السر الذي ميّز ثقافة الإسلام في بحثها عن الكلام.

وهذا مانعثر عليه في ذلك الاهتمام المفرط بالتعبير والمجاز والكلمات والمصطلحات، واللغة ككل. فإذا كانت مدارس الأدب والشعر قد وجدت في تراث الجاهلية معينها الذي لاينضب، فإن تراث الجاهلية اللغوي لم يعد في ميدان الجدل العقلي سوى الصيغة أوالأداة الشكلية الضرورية التي لم يعد مضمونها عربياً، بل لاهوتياً ـ إيمانياً ـ إسلامياً. إلا أن هذا اللاتطابق الشكلي وتناقضه النسبي، هو الآخر من ملامح «الانتقال» الثقافي، الذي سيفقد معناه في ظل ارتقاء الكلمة إلى مستوى الفكر. أي تلك العملية التي أنجزها علم الكلام في جدله العقائدي، من خلال استناده إلى كل تراث اللغة الآخذ في التطور. وهذا ماجعل الشهرستاني، على سبيل المثال، يفترض في أن

تسمية علم الكلام ذاتها إما «لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم المنطق. والمنطق والكلام مترادفان»(٥).

بصيغة أخرى، إن الجدل في «كلام الله». تحول إلى علم. وهذا بدوره لم يكن سوى أداة التعامل مع «كلام الله». وليست هذه اللولبية حلقة فارغة في تاريخيتها. على العكس. إنها الصيغة، التي امتلأت في مجرى تطورها بعناصر المنطق الضرورية، التي استلزمها أدب الجدل وقواعده. فالجدل لايكتفي في خضم الصراعات الفكرية (والثقافية) بمجرد إفحام الخصم، دون أن يعرّض نفسه للهبوط المتزايد. وإذ سيصاب الكلام في وقت متأخر بهذا الداء المزمن، فإن مراحل تطوره الأولى سارت في تيار الانتعاش الباحث عن «علة في كل شيء». وهذا ما أثار بدوره مهمة البحث عن براهين في الجدل. فالأخير استثار كل من إشكالية البحث الدائم والقائمة في افتراض حقيقة واحدة، ومزاولة طرق عديدة في الوصول إليها. وإذا كان هذا الواقع (ولايزال) من معضلات الوعي ذاته، فإنه اتخذ في ثقافة الخلافة، مقدمته الضرورية فيما يمكن دعوته بتكنيك الرفض والانتقاد والاعتراض. أي الطابع السلبي في مظهرتيه كأسلوب للجدل الباحث عن الحقيقة. ولم يكن هذا قدراً لفئة دون أخرى، ولم يكن أسلوباً فيما بين المسلمين وأهل الذمة، بل بين الجميع. فالجاحظ، على سبيل المثال، الذي أبدع في الكثير من صيغه الانتقادية نماذج رفيعة للسوفسطائية الإيجابية في بلاغتها والرفيعة في عقلانيتها، فإنه يكون قد ذلل عناصر السفسطة ذاتها. إلا أن هذا التذليل لم يكن نتاجاً لتأثير العقلانية، بل بفعل تلك الحدود الصارمة التي أبدعتها ثقافة الإسلام في التعامل مع الحق والخلق. لقد طالبته على الدوام في البحث عن الصلة فيما بين المثال والواقع. وسواء اتخذ هذا صيغة «مشبهة الأفعال» أو «حلولية الصفات»، فإن كل منها ظل يرى بـ«عينه العوراء» المدى الأبعد لإمكانيتها. وفي الواقع التاريخي، لايمكن نفي ما في هذه العين «الواحدة» من قدرة بليغة على أحادية الرؤية. أي أنها تعمّق مالايمكن رؤيته ببساطة في ظل اشتراك كل

حواس الجسد.

وفيما لو أهملنا هذه المقارنة الشعورية وارتقينا من خلالها إلى عالم الثقافة القائمة آنذاك، فإننا سنرى تلك الآلية التي أقنعت فيما يبدو أغلبية المفكرين، القائلة بأن إدراك الحقيقة لايمكن بلوغه دون المرور بدروب الآلام. وليست هذه الأخيرة سوى صيرورة مرحلة جديدة في الوعي التاريخي الذي أخضع كل شيء لمبضع الجدل. أي ذلك الواقع الثقافي، الذي لم يعد فيه شيئاً ما مقدساً عن استفسارات واتهامات وشبهات وتلبيسات وترجيحات العقل الجدلي. فالمفارقة التي أراد مفكروا المرحلة حلّها، أغرقتهم في إشكاليتها الجديدة. لقد طوروا الثقافة، بينما الأخيرة كانت تطالبهم بالمزيد. وقد شكلت هذه الاستزادة مقدمة وحافز الثقافة في سعيها نحو الحقيقة. ففي الوقت الذي أدت إلى تنوع المعرفة وتعمق محتواها، فإنها كلّستها من جهة أخرى في اختصاصاتها المتفرعة. وهذه هي الأخرى من مشكلات التطور الثقافي ذاته. إلا أن هذه المعضلة يمكنها أن تتخذ حلولاً غاية في التباين، كما لو أنها خاضعة لقدر لاتلوى خطاه.

فالثقافة الإسلامية لم تبدع رجل الدين النصراني، بل علماؤها. ولم يكن هؤلاء «معدنها» و«خزنتها» بل أدواتها. وقد جعل ذلك ممكناً تجمّعهم لا في كنيسة، بل في «طبقات» الأدباء والمتكلمين والفقهاء والشعراء والحكماء والصوفية. بصيغة أخرى، إن الأستزادة في «المعرفة» لم تكن عملية هينة في ثمارها، لأنها أنتجت «ثقافات» داخل «الثقافة» جعلت من صدامها في حالات عديدة قدراً محتوماً.

فالثقافة الفلسفية لم تكن في عالم الإسلام غريبة، بأي معنى مفترض. وأن الصراع ضدها كان شكلاً من أشكال صراع الثقافات داخل الثقافة الكبرى لاغير. أي أنه صراع التباين في البحث عن الحقيقة، الذي يفرضه نمط التفكير وأدوات البحث. فإذا كان «تغلغل» الفلسفة في مظهريته يبدو كعلم دخيل، فإنه في مضامينه كان يساير ويجاري وينافس ويتحدى ويوازي الكلام. ولم تكف هذه العملية عن الفعل في أي وقت كان من الأوقات منذ

أن استتبت علوم الإسلام ككيانات قائمة بحد ذاتها. لقد كان بإمكانها، وهو ماحدث بالفعل، أن تتخذ صيغ متباينة. إلا أنه لم يكن بإمكانها أن تنتفي لأنه لاضرورة ولامعنى لذلك. إن هذا الاستنتاج الجزمي لم يبنى على أساس تأمل بقائها في كتابات الماضي، بل وفي استمراريتها الفعلية في كل نتاجات الفكر الإسلامي الحي والمثمر. أما العلاقة الشاذة فيما بين الكلام والفلسفة، فإنها كانت لحد ـ ما نتاجاً للصراع الضروري بين القوى «المتشابهة». فالتنافر في حالات عديدة، يستلزم تشابهاً معيناً، إن لم يكن كلياً، فعلى الأقل في الكثير من جوانبه. أو أنه يستلزم وجود مادة مثيرة للتنافس قد تدفع بالقوى إلى حافة الصدام.

فالكلام هو الآخر فلسفة. والفلسفة تتضمن كلاماً (منطقاً)، فيما لو استعملنا عبارة الشهرستاني. وهذا مايفسر في الواقع، ذلك اللقاء الخصب فيما بين المتكلمين والفلاسفة. إذ لم يشعر المتكلمون في بداية الأمر بشعور «الصغر الطفولي» أمام علم «الأوائل» و«القدماء». وسواء تعاملوا مع أفكار الفلسفة القديمة باعتبار أن الكثير من آرائها مستقاة من «مشكاة النبوة»(٦)، أم لا، فإنهم وجدوا فيها ما هو معقولاً في العقل ومرذولاً في الشريعة. وفي هذه الثنائية المرنة كمن أحد حوافز تأثيرهما المتبادل وصراعهما الخفي والعلني في عالم الإسلام.

فالمتكلمون الأوائل في قراءتهم للفلسفة لم يجدوا فيها ما يتعارض مع «كلام الله»، مما جعلها لحد ـ ما مقبولة في الكلام. وهذا مانعثر عليه في تقييمات أصحاب علم الملل والنحل، وإشاراتهم الدائمة إلى تأثر هذا المتكلم أو ذاك بآراء الفلاسفة. بل يمكن القول، بأن المتكلمين الأوائل قد وجدوا في الفلسفة عروة جديدة للدفاع عن العقيدة وتثبيت دعائم الكلام اللاهوتي والفلسفي. غير أن هذا التآلف المبدع فيما بين الكلام والفلسفة لم يدم طويلاً. وكان لابد له من أن يتخذ صيغاً جديدة، إما بانضوائه الكلي تحت لواء الفلسفة، أو محاولة إخضاع الفلسفة له، أو مجاراتها على الدوام أو خلق نوع من المساومة الفكرية الممكنة. ولم تكن هذه الافتراضات عملية مدركة على

الدوام، إلا أنها تخللت حوافز التفكير الكلامي والفلسفي.

فلم يعد الكلام بعد لقائه بالفلسفة كلاماً «إسلامياً» خالصاً، ولم يكن بإمكان الفلسفة أن تظل «إغريقية» أو «رومية» بالشكل والمحتوى. وأن تطور الكلام والفلسفة قد أفرز في الواقع، كل نماذج الافتراضات الآنفة الذكر. ومن الممكن القول، بأن فلاسفة الإسلام، ابتداء من الكندي، كانوا بمعنى ما معين ممثلي الاتجاه الأول، بينما كانت الأشعرية ممثلة للنموذج الثاني، في حين مثلت المدارس الحنبلية النموذج الثالث، أما النموذج الأخير (الرابع) فهو التيار المتعدد، الهلامي، الذي لم يرتبط بمدرسة أو مذهب ما محدد، بقدر ما أنه عكس تجليات غاية في التباين. ولعل مثال الغزالي، على الأقل ما قبل انتقاله إلى التصوف تجلياً نموذجياً لهذا الاتجاه.

والمهمة الآن لاتقوم في تتبع هذه الخصوصية المرنة والإبداعية من حيث شكل صيغها المفهومية ومضامينها الفكرية في منظومات الفكر الكلامي والفلسفي، بقدر ما أن نشير إلى أن هذا التزاوج التاريخي فيما بين «علوم الإسلام» و«علوم الأوائل» عكس إحدى صيغ التفاعل الثقافي الذي عمّق إرث الحضارة الروحية العالمية ككل. ولكنه أدخل في رصيدها أيضاً معضلات جديدة. وإن إحدى هذه المعضلات، التي أشغلت بال الفكر الإسلامي، هي واقع ومحاولة إدراك الصيغة التي مثّلت طرفي التناقض الحيوي في لقاء الفلسفة بالكلام.

فإذا كان المتكلمون قد وجدوا بادىء الأمر في الفلسفة ما يمكنه أن يكون عروة مرسّخة للعقيدة المتناثرة في جدل المتكلمين أنفسهم، فإنهم أخذوا يعون لاحقاً خطورتها المهشّمة للعقيدة الإيمانية. فالفلسفة هي ليست حباً للحكمة فقط، بل والعلم الباحث عن أسباب الظواهر وعللها. أي أنها استجابت لحالة «القدري» الذهنية والروحية، الباحثة عن علة في كل شيء. وبهذا شكلت في وعي أغلبية المدارس الكلامية (باستثناء المعتزلة النسبي) الأسلوب «العقلي» لتهشيم العلاقة العاطفية فيما بين الإنسان والله، العقل والإيمان. إلا أن هذه «السلبية» المثيرة للوعي اللاهوتي ـ الإيماني لم تكن، دون شك، عملية

مستقيمة وأحادية الجانب. إذ أن وعيها وإدراكها استلزم كحد أدنى ضرورة التمكن من أدوات الفلسفة (المفاهيم والمنطق وأسلوب التحليل والنظر. إلخ) وكيفية «تجاوزها» في الوعي. فإذا كانت قضية الله والإنسان من «مآثر» الفكر الصوفي ومعضلات عشقه الدائم وأنسه الوجداني، فإن نموذجها الكلامي أنصّب في محاولات تحديد الموقف من قضية المعقول والمنقول. وبغض النظر عن الإجابات المتباينة والمتناقضة، فإنها عكست مايمكن دعوته بآلية الأسلوب الكلامي في تحديد هويته اتجاه العلم العقلي (النحلي) الخالص (الفلسفة). أي أن الكلام احتوى هذه المواقف بصورة متضمّنة ومنفية في معضلات المعقول والمنقول. وبهذا يمكن القول بأن الخلاف القائم في أولى مراحل «اللقاء» فيما بين الكلام والفلسفة، لم يتحدد في أساليبهما وغاياتهما، بل وبخصوصية نشوئهما ونماذج رؤاهم في ثقافة الخلافة.

فقد دخلت الفلسفة عالم الإسلام بعد نشوء علم الكلام. وشكلت في مجرى تطورها الأولي أسلوباً جديداً، ولحد ـ ما مكملاً للكلام في التعامل مع قضايا ومشاكل وواقع الحضارة في ميادينها المختلفة، من عالم الميتافيزيقيا واللاهوت حتى السياسة والدولة، مروراً بعالم الروح الأخلاقي. لقد قدمت في أسلوبها الجديد استمرارية لـ «منطق» الكلام وتجاوزاً له في منطقها وسعة احتوائها الظواهر. بصيغة أخرى، إن تطور الفلسفة التاريخي في مدارج الوعي الكلامي وظهور الفلاسفة المسلمين قد أبرز إلى السطح هوية الفلسفة كمنافس جدي لأشكال الوعي النظري التجريدي السائدة (الكلام خصوصاً). وبهذا مثلّت الفلسفة الحركة الأكثر سعة وديناميكية لتجاوز حدود الثقافة النظرية وتوجيهها نحو عالم أوسع وأعمق وأشمل. ولهذا السبب، كان صدامها مع الكلام عملية حتمية بفعل تواجدهما كأسلوبين ونموذجين متوازيين ومتصارعين، رغم تشابههما الكبير في دعواهم المباشرة عن غاية المعرفة.

فالكلام الذي تغنّى بعبارات الفلسفة ومفاهيمها سرّاً وعلانية، ظل رغم كل تطوره الراديكالي، أسير موضوعاته الخاصة، أي أنه أبدع من منظومة

فكرية لها قواعدها وحدودها، التي شلّت مع مرور الزمن حركته في التعامل مع متغيرات الواقع. وقد أدى ذلك إلى خلق نظام فكري ونمـط ذهني أصبح الدفاع عنه، إحدى المهمات الجوهرية لوجوده. إنه أحيا الكلمة وأماتها، بحيث أدى إلى أن تصبح الصفة المميزة له شكل الفكرلامحتواه. وحتى في حالة اكتشافه موضوعات جديدة وقضايا واقعية، فإنه سعى إلى إقحامها القسري في تقاليد استيعابه الصارمة. ومن هنا محاولته الحفاظ على منظوماته الفكرية عوضاً عن تقديم أجوبة جديدة عليها. ومن هنا تحولت حتى «انسكلوبيدياته» الكبرى المتأخرة إلى مجرد استعادة موسّعة لاستهلاك الصراعات القديمة فيما بين مدارسه. إنه أصبح ديوان المعارف القديمة وقواميس تحليلها وشرحها. أي أنه أصبح الوجه النظري اللاهوتي للنزوع الفقهي المتحدد بإطار النص. فإذا كان الفقهاء قد حولّوا الفقه إلى أداة «التفريع» المرهقة، فإن الكلام، بعبارة الغزالي، لم يعد أكثر من براهين «العقل الماكر» في شدّ لحمة الإيمان العقائدي للعوام. لقد ظل أسير مقدماته ومعطياته الأولية باعتبارها حقائق يقينية.

وقد كمنت في هذه «الحالة الإيديولوجية» إحدى المقدمات الحاسمة للتعارض المزمن فيما بينه وبين الفلسفة. حقيقة إن الأخيرة لم تكن على الدوام ديناميكية المحتوى، ولكنها في أسلوبها المنطقي وسعة موضوعاتها افترضت، من حيث إمكانياتها الكامنة، ليس فقط كسر موضوعات الكلام التقليدي، بل وتحجيم معنوياته اللاهوتية والمعرفية.

فقد طالبت الفلسفة في أساليب وعيها وتحليلها من المسلم أن يكّف عن اعتقاده الإيماني العادي. ووضعت أمامه نصاً آخراً ورجالاً آخرين مقارنة بالنص القرآني والحديث وعلماء الفقه والكلام. لقد طالبت المفكر أن يتخطى حدود إسلاميته العادية وعقائديته المذهبية وأسلافه الكبار للتعامل أساساً مع أساطين الفلسفة وكتاباتهم.

إن هذا التباين الآخذ في الاتساع لم يعد قضية فكرية خالصة، بل وحياتية وثقافية، استلزمت في حالات عديدة مهمة الإقرار بها ليس من جانب

المتكلمين والفلاسفة أنفسهم، بل والساسة الرسميين أيضاً، وليس من قبيل الصدفة أن تعقد حلقات ومجالس المتكلمين لحالهم والفلاسفة لحالهم. وليس المفكرون والعامة، بل ورجال الدولة من وزرائها وسلاطينها تحولوا إلى مؤيدي هذا «التخصص» الذي أخذ يقاس بمعايير الكّم الزمني والمالي. فقد أخذ الوزراء والسلاطين تعيين أوقات لـ «اللقاء» بالفلاسفة والمتكلمين (والشعراء والفقهاء. . . إلخ) كل على حدة.

وإذا كانت هذه الظاهرة إيجابية لحد ـ ما في مجال «التخصص» المقصود، فإنها لم تعن من وجهة النظر الثقافية ـ الفكرية، سوى خلق جو الاختلاس الحقود، الذي عادة مايرافق وعي «الأنا» المتخصصة، والمنغلقة في فلك تصوراتها وإبداعها الفكري الخاص. وحالما يصبح هذا الأسلوب واقعاً معترفاً به من قبل الجميع، آنذاك سوف تكفّ «آداب السلوك» عن أن تكون آداباً، ويتحول فيها سلوك القوى المتحاربة إلى نمط العداء التقليدي. وفي هذا الجو بدأ تحسس إبداع «الأوائل» كنقمة في أعين متأخري أهل الكلام. ولم تعد الفلسفة حباً للحكمة، بل وزندقة. أي أن الطابع الإيديولوجي للصراع، الذي لم يكن معزولاً عن تقاليد علم الكلام، يكون قد نقل كل محتواه العقائدي ـ المذهبي، ونماذج إحساسه الفرقي إلى الميدان الأكثر سعة ورحابة. لقد جمع الكلام جام غضبه من أجل مهاجمة «عدوه الأكبر». ولعل العبارة التي سيتفوه بها الغزالي لاحقاً في محاربته الفلسفة، من أنه عند الشدائد تذهب الأحقاد، لم تعن في الواقع، سوى تحصّن الجديد في وحدة «الثقافة الهجومية» لتقاليد الكلام في صراعه مع العدو القديم. ولكن إذا كانت تجربة الغزالي اللاحقة قد أوصلته إلى عقم ومسدودية هذا الطريق، فإن العداء المتعمق فيها بين الكلام والفلسفة، المتغذي بتراث العقائدية الضيقة قد ارتفع، في علم الكلام إلى مصاف النزوع الإيديولوجي من خلال التركيز على «غرابة» و«لاإسلامية» و«وثنية» الفلسفة. حقيقة أن هذا النزوع الإيديولوجي قد ارتبط أيضاً بخصائص نشوء وتعمّق المدارس الفلسفية في ثقافة الإسلام وطابعها النخبوي. مما أعطى لهذا النزوع مسحة اجتما ـ سياسية وثقافية ـ

حضارية. وفي الإطار العام، يمكن القول، بأن المزاوجة الأولية فيها بين الكلام والفلسفة قد انتهت إلى خلاف مستعص على الحل، لم تستطع تذليله آنذاك سوى جهود الصوفية المتأخرة. فالأخيرة لم تتعامل مع كلام المتكلمين وفلسفة المتفلسفين، بل مع حكمة المعرفة وحقيقة الحق.

من هنا يبدو واضحاً، بأن مواقف العلم المللي النحلي لم يكن بإمكانها التخلص من تأثير هذا التراث العقائدي وتقاليده العدائية. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار، كون أغلبية، إن لم يكن جميع أصحاب علم الملل والنحل المسلمين، كانوا في توجهاتهم العامة متكلمين كبار، فإننا نستطيع أن نستشّف فعالية إحدى المقدمات الحاسمة في تلك الاتجاهات السلبية في مواقف علم الملل والنحل الإسلامي من الفلسفة.

الحواشي:

(١) أبو سليمان السجستاني: منتخب صوان الحكمة، باريس - نيويورك، ١٩٧٩م، تحقيق ونشر دنلوب، ص٣.

(٢) السجستاني: منتخب صوان الحكمة، ص٥.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص١٦ - ١٨.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٢٠.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٣٠.

(٦) إن هذا الصيغة أكثر قرباً إلى مفاهيم الكلام والتصوف منها إلى تصورات وأحكام الفلسفة (الإغريقية). إلا أنها شغلت حيزاً لايستهان به في الفلسفة الإسلامية. وقد دخلت في تقييمات علم الملل والنحل الإسلامي كجزء من أحكامه النظرية. إلا أن هذه الأحكام النظرية لم تكن على الدوام، في حوافزها وغاياتها فلسفية خالصة، بمعنى استيعابها فكرة «مشاكاة النبوة» في إطار نظرية معرفية. وهذا مايمكن أن نعثر عليه في تلك المقارنات التي يطرحها الشهرستاني في استعراضه آراء بعض الفلاسفة.
فقد وجد في آراء تاليس عن الماء باعتباره مبدأ التركيبات الجسمانية مايناسبه في سفر التكوين للعهد القديم ومايقابله في بعض الآيات القرآنية مثل: «وكان عرشه على الماء» (سوة هود، الآية٧) وغيرها، مما جعله يعلق على ذلك قائلاً: «وكأن تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشاكاة النبوية» (الملل والنحل ج٢ ص٦٤). بينما وجد في آراء انكسمانس عن العنصر الأول والعقل مايمكنه أن يقابل في عبارات القرآن كلمات «القلم» و«اللوح»، مما جعله يعلق على ذلك قائلاً: «وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس، وبعبارات القوم التبس» (الملل والنحل ج٢، ص٦٨). أما حكمة فيثاغورس فإنه وجد فيها أيضاً شيئاً - ما مأخوذاً من «معدن النبوة» (الملل والنحل ج٢ ص٧٤).

الفصل الثاني

التقييم النظري للفلسفة في تقاليد علم الملل والنحل الاسلامي

لقد نشأ علم الملل والنحل الإسلامي كما بينا سابقاً، كاستمرارية لفن «المقالات» وإن تطوره اللاحق، جرى كاستيعاب متعمق ومنظومي لتشّكل الفرق الإسلامية. وإذا كان التصنيف العام للفرق الإسلامية، قد جرى في أنساق أيديولوجية وعي الأنا الإسلامية الحقة (الناجية)، أو الفرقة الناجية فيما بين «ضلال» الفرق، فإننا نستطيع أن نكشف عن بواعث الاتهام والتفنيد الملازمة لأصحاب «البدع». حقيقة إن هذه العملية جرت في بداية الأمر ضمن إطار الدفاع عن عقيدة الإسلام، وبالأخص في مجرى الصراع ضد الأديان الأخرى. ولكنها في تمحورها اللاحق حول مقالات الإسلاميين، فإنها تكون قد أرست أسس دراسة «بدع» المسلمين أنفسهم. وقد جعل ذلك ممكناً استقلاليته النسبية عن انتماء الفرق المذهبي، باعتباره علماً لا عن فرق الإسلام، بل والأديان ككل.

إلا أن مأثرة العلم المللي النحلي تعدّت عالم الأديان، من خلال احتوائه

مقالات النحل المختلفة، أي مدارس الفكر اللاديني. ولم تعن الأخيرة في تاريخيتها الملموسة، في الأغلب، سوى المدارس الفلسفية.

إن تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي يعكس المسار الذي سبق وأن حددنا ملامحه الكبرى فيما سبق. فإذا كان النوبختي (ت ـ حوالي ٣٢٠هـ) والملطي (ت ـ ٣٧٧هـ) لم يشيرا إلى الفلسفة إشارة مباشرة، بل أهملاها إهمالاً كلياً، فإن الأشعري (ت ـ ٣٢٤هـ) سار في نفس منهجيته الموضوعية العامة. إلا أن الفلسفة، مع ذلك، لم تحتل في مؤلفه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) إلا حالة عرضية. ومن الممكن تفسير ذلك استناداً إلى أن كتابه مخصص لمقالات الإسلاميين. أما في الواقع، فإن موقفه المباشر واللامباشر من الفلسفة يعكس توجهاً عميقاً ارتبط بطبيعة المسار الذهني والتحول الفكري للأشعري نفسه. فمقالات الإسلاميين لم يكن «ديواناً» للآراء فحسب، بل وتعبيراً موضوعياً ومستقلاً عن تنازع الفرق الإسلامية التي أراد الأشعري أن يكون «خارجاً» عنها. أما في الواقع فإن هذه الاستقلالية والخروج، ما هما إلا صيغة الاستيعاب الشخصي للتجربة الفردية.

فالأشعري لايطرح حكماً واضح المعالم، ولايصوغ موقفاً مباشراً أو فكرياً عن الفلسفة والفلاسفة. فهو يتطرق إليهما كإضافات ثانوية. وفي هذه الحالة الأخيرة نستطيع أن نستشّف الموقف اللامباشر من الفلاسفة وطبيعة تأثيرهم في الكلام، وخصوصاً المعتزلة. فالأشعري يربط تأثير الفلسفة في الكلام بشخصية المعتزلة. وهو مصيب بهذا الصدد. أي أن ماسيطرحه الشهرستاني لاحقاً من أن الصفة المميزة للقدرية (المعتزلة) تقوم في محاولتها البحث عن علة في كل شيء، ما هي إلا الصيغة الأكثر دقة وفلسفية في رؤية خصوصية العلاقة فيما بين المعتزلة والفلاسفة وخصوصية التفكير والتحليل الفلسفي.

فقد نظر الأشعري شأن كل أصحاب علم الملل والنحل إلى الفلسفة باعتبارها علماً لاإسلامياً، أو بصورة أدق إنه لم يدرج الفلاسفة ضمن إطار الفرق الإسلامية. إلا أنه يورد في مؤلفه عبارة واحدة ذات دلائل عديدة. فعندما يتكلم عن آراء المعتزلة النافية للصفات (الإلهية)، فإنه يؤكد على أن

المعتزلة أخذوا «قولهم هذا من إخوانهم المتفلسفة»[1]. ومن الصعب فهم هذا التقييم على أنه إقرار بإسلامية المتفلسفة استناداً إلى إسلامية المعتزلة في تصنيف الأشعري. إن هذه العبارة يمكنها أن تكون تعبيراً عادياً لم يخضع بالضرورة إلى «معاناة» ذهنية في رأس الأشعري من أجل صياغته بالشكل الأنف الذكر. إلا أنها من الناحية التقييمية تعكس مستويين مترابطين في موقفه من الفلسفة. أي كل من موقع الفلسفة في تقاليد الكلام وتأثير الفلسفة والفلاسفة في متكلمي الإسلام.

إن تشديد الأشعري على رابطة الأخوة فيما بين المتفلسفة والمعتزلة يعكس علاقة التنافر الدفينة فيما بينه وبين أساتذته القدماء، وواقعية العلاقة المتفاعلة فيما بين فلسفة الفلاسفة وكلام المعتزلة. وإذا كانت علاقة التنافر تعكس في ثناياها بقايا النزعة الاتهامية ـ الإيديولوجية، فإن ذلك يشير أيضاً إلى طبيعة الأفكار والمبادىء التي استقاها متكلمي المعتزلة من الفكر الفلسفي.

وبغض النظر عن ضعف النزعة الإتهامية في آراء الأشعري، إلا أنها تلمع أحياناً في ثنايا تقييمه للفرق الإسلامية وخصوصاً المعتزلة. فعندما أشار إلى استعارة وأخذ المعتزلة آراءها في نفي الصفات عن «إخوانهم المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وإنه مجرد عين لم يزل»[2]، فإنه يشدد على أن المعتزلة لم تستطع أن تطرح وتصوغ أفكارها بذلك الوضوح المميز للفلاسفة بسبب الخوف. فالمعتزلة، كما يكتب الأشعري، لم يستطيعوا إظهار ما أظهرته الفلاسفة، «فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة... ولولا الخوف لأظهروا ماكانت الفلاسفة تظهره، ولأفصحوا به. غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك»[3]. بصيغة أخرى إن الأشعري خلط في كل واحد موقع وتأثير الفلاسفة في كيان المدارس المعتزلية من أجل إبراز «ضعفها». فالصيغة الأنفة الذكر، توحي بتقليدية المعتزلة وروحها المتحذلقة وكونها لم تأت بأي شيء جديد، وإنها لم تفعل سوى أن غيرت الألفاظ من خلال إظهار معنى آراء الفلاسفة بعبارات أخرى. والأنكى من ذلك هو

محاولة تصوير الجرأة المعتزلية بلباس الجبن المعرفي والازدواجية الفكرية ـ الأخلاقية.

على الرغم من واقع التناقضات النسبية القائمة في آراء وأحكام الأشعري ونزوعها الإيديولوجي الجزئي ههنا، فإنها تشير إلى ظواهر واقعية موضوعية تكشف عن تأثر المعتزلة بالتراث الفلسفي وعن موقع المعتزلة وتفكيرها الفلسفي في ثقافة الخلافة. والمادة المتناثرة في «مقالات الإسلاميين» يمكنها أن تقدم صورة عمومية عن تلك الأطروحات والحلول الفلسفية التي أصبحت جزءاً لايتجزأ من تراث الكلام. فالأشعري يورد الآراء الفلسفية بشكل عام(٤) والأرسطية بشكل خاص(٥) التي تأثر بها أصحاب الكلام في كل من قضايا الجوهر والنفس والجزء والحركة وغيرها من القضايا. ويحدد في أماكن أخرى من كتابه شخصيات الكلام المعتزلي التي استنجدت واستندت في نظرياتها بآراء الفلاسفة، كما هو الحال بالنسبة لأبي هذيل العلاف (ت ـ ٢٣٥هـ) وفكرته عن علم الله(٦)، ومعمر (ت ـ ٢٢٠هـ) وفكرته عن قدم الله(٧). من كل ذلك يبدو واضحاً، بأن آراء الأشعري في تحديد علاقته بالفلسفة والفلاسفة قد جرى من خلال موشور موقفه من فرق الإسلام، وبالأخص المعتزلة. أي أنه لم يتطرق إلى الفلسفة كتيار ما قائم بحد ذاته. ولكنه أفلح في الكشف عن بعض مصادر آراء الفرق الكلامية وطبيعة تأثرها بالفلسفة وصيغ تعبيرها عن رؤيتها الفلسفية، وموضوعات هذا التأثر. بل أننا نستطيع أن نرى ملامح الإيجابية العلمية حتى في تلك النزعة الإيديولوجية الإتهامية الواضحة التي حللناها سابقاً. ومن الصعب القول، بأنه أراد استباحهم العذر لهذه «الازدواجية» الفكرية ـ الأخلاقية، إلا أن تشخيصه لهذا الواقع يعكس في الوقت نفسه أسلوب بلورة المفاهيم في ظل سيطرة الخناق «الفقهي» والعقائدي، الذي شكلت فيه المعتزلة النموذج الإسلامي للفلسفة الحرة. وهذا مايفسر لدرجة كبيرة دوافع ذلك الهجوم الذي ميّز كتابات البغدادي (ت ـ ٤٢٩هـ) في موقفه من «ثمار» التأثير الذي تركته الفلسفة في الكلام الإسلامي بشكل عام والمعتزلي بشكل خاص.

فالبغدادي، هو الآخر شأن سلفه الأشعري يتناول في (الفرق بين الفرق) الفلسفة كشيء ما عرضي. أي أنه لايتعامل معها بوصفها تياراً ما قائماً بحد ذاته. إلا أنه أكثر تحديداً مقارنة بالأشعري، في موقفه منها. ولم تكن هذه الدقة في آرائه سوى شكل من أشكال استهجان الفكر الفلسفي وتقاليده الخاصة. وبالتالي يمكن تصنيف موقفه منها باعتباره أحد نماذج النزعة العقائدية المؤدلجة.

فقد وجه البغدادي جل أهتمامه لإبراز الطابع الكفري للفلسفة وتأثيرها «الهدام» بالنسبة للعقائد الدينية. فعندما تناول على سبيل المثال، آراء النظام (ت ـ ٢٣١هـ) فإنه حاول أن يرسم خطوط تطوره الفكري من خلال إرجاع مصادرها إلى ما أسماه بـ«ملحدة الفلاسفة»[٨]، الذين أخذ منهم قولهم بإبطال الجزء الذي لايتجزأ، الذي بنى عليه «قوله بالطفر التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله»[٩]. فالنظام، حسب نظر البغدادي، هو الذي «حرّف مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الإسلام»[١٠]بصيغة أخرى إن الفلاسفة تظهر في أحكام البغدادي، باعتبارها ممثلة ومصدر البدع (بمعناها السلبي) في الإسلام. إلا أن هذا الموقع الفكري للفلسفة في ثقافة الإسلام، لاينطبق على آراء المتكلمين المعتزلة، بل ويشمل كافة مدارس الغلو والإلحاد. من هنا يبدو واضحاً، بأن الفلسفة في آراء البغدادي هي المصدر الأعم الذي استقت منه مدارس الغلو الإلحاد في الإسلام. فهو يشير إلى أن «عدوى» الفلسفة انتقلت إلى بعض القدرية والرافضة الغالية. وأن أصحاب التناسخ تأثروا ببعض مقالات سقراط وأفلاطون وأتباعهم من الفلاسفة الذين قالوا بتناسخ الأرواح[١١]. وهذا ماينطبق على الباطنية أيضاً[١٢]. وقد حدد ذلك في الإطار العام موقف البغدادي المناهض للفلسفة، بحيث رفع هذه المناهضة إلى مستوى التكفير. أي أنه لم يتناول الفلسفة كمنظومة للأفكار، بل كعقائد مخربة وهدامة. من هنا صياغته ضرورة تكفيرهم، باعتباره جزءاً من أركان الإسلام وعقائده الأساسية في تجليها النظري ـ الكلامي. فعندما يتكلم عن أصناف ما أسماه بالكفرة قبل الإسلام، فإنه يضع إلى جانب السوفسطائية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والسمنية والدهرية أولئك الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا الصانع أمثال فيثاغورس، وأولئك الذين أقروا بصانع قديم ولكنهم زعموا أن صفة قديم معه، أي الإقرار بقدم الصانع والمصنوع (الله والعالم) أمثال أبيدوقلس (أنبيدوقلس) وكذلك أولئك الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع والعناصر الأربعة (الأرض والماء والهواء والنار) والأفلاك والكواكب[١٣].

وبغض النظر عن أن الآراء التي يطرحها البغدادي، شأن الكثير من ممثلي علم الملل والنحل الإسلامي، مستقاة من مصادر ثانوية لاتتطابق على الدوام مع حقيقة آراء الفلاسفة، إلا أنها تعكس في مواقف البغدادي أولوية الجدل الاتهامي الإيديولوجي. ومن هنا، فإن ما هو مشترك فيما بينه وبين ابن حزم في منهجية المبادىء الكبرى لتصنيف المدارس والفرق، يتحول إلى خلاف كبير في الموقف من الفلسفة والفلاسفة.

فقد مثّل ابن حزم (ت ـ ٤٥٦هـ) في تقاليد العلم المللي النحلي الإسلامي، ومواقفه من الفلسفة وتقييمه لوظيفتها المعرفية والعملية، التيار الأكثر عقلانية. وسيصل إلى نتائج لاتتعارض في الكثير من جوانبها مع استنتاجات متصارعي «التهافت»، أي الغزالي (ت ـ ٥٠٥هـ) وابن رشد (ت ـ ٥٩٥هـ).

فقد سار هو لحد ـ ما في نفس المسار المنهجي ـ العقائدي المميّز للبغدادي، إلا أنه بالخلاف عنه، أخضع قضايا الخلاف في أحكامه وتصوراته إلى جدل أكثر منهجية. أي تلك التي تضع في صلب أحكامها أسلوب وعيها الخاص للتيارات الفكرية وحقائقها.

فما يميز كتابات ابن حزم، في موقفه من الفلسفة والفلاسفة، هو غياب النزعة التكفيرية. بل يمكن القول، بأنه من بين مؤرخي الفكر الكبار، الذين رفعوا الفلسفة إلى مصاف العلم الحقيقي، فاسحاً أمامه المجال كـ«شريعة عقلية». وإننا نستطيع ههنا رؤية تأثره اللامباشر بالفكر المعتزلي، وبالأخص في مدرسته الجبائية، والمدارس الفلسفية بشكل عام والإسلامية منها على الخصوص. إن أحكامه بهذا الصدد تبدو سنداً لابن رشد في تنظيره المعّمق في

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. وبغض النظر عن الفرضيات الممكنة ههنا، فإن مما لامراء فيه، ذلك التقييم الإيجابي الذي قدمه عندما وضع الفلاسفة وحكمتهم في مستوى وقائع التاريخ الكبرى الأنبياء وأديانهم والعلماء وأقوالهم، باعتبارها حقائق لاينبغي المكابرة حولها في حالة اتفاق الأخبار[١٤]. أي أخذها كما هي كمقدمات لايمكن إهمالها. وعلى الرغم مما في هذا المبدأ من نواقص جدية من حيث ضرورته اليقينية، إلا أنه كان يشكل في آراء ابن حزم، نموذجاً للبرهنة على صحة وجود الماضي اللاحسي واللامباشر. ثم أن جعله الفلاسفة وحكمتهم في هذه السلسلة العامة من الاستشهادات، يعكس دون شك، موقفاً تقييمياً معيناً نستطيع أن نستشف ملامحه العامة في موقفه مما دعاه بحقيقة الفلسفة.

فالفلسفة على الحقية، كما يقول ابن حزم، هي إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية[١٥]. بصيغة أخرى إن ابن حزم يشدد على أهمية الفلسفة الاجتما ـ أخلاقية والسياسية (الاقتصادية) دون أن يهمل قيمها المعرفية. وهو بهذا المعنى، يشكل المقدمة المتقدمة ضمن أصحاب علم الملل والنحل الإسلامي للشهرستاني. بل يمكن القول بأن أحكامه ههنا هي أكثر راديكالية من تبعه الشهرستاني، ولكنه أقل «علمية» في تصنيفه المدارس الفلسفية والموقف منها كعلم وتيار ثقافي مستقل.

ولم يكن هذا معزولاً عن البواعث الكامنة وراء أطروحات ابن حزم في كتابه (الفصل). فقد أراد هو الفصل في القضايا المختلف حولها فيما بين أتباع الملل والأهواء والنحل. وحالما يتناول قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة، فإن الفصل فيها لم يتخذ، في الواقع، سوى صيغة البرهنة على تشابههما من حيث محتوى ووظيفة كل منهما (الاجتما ـ أخلاقية والسياسية) وتباينهما في المصادر، وإمكانية اختلافهما في أمور أخرى. إلا أن كل هذا المسار «البرهاني ينهمر في منهجيته التي صاغها على أساس المبادىء العامة، التي سبق وأن

تناولناها. وبالتالي، فإن جدله مع أولئك المنتمين إلى الفلسفة، الذين «ينكرون الشرائع ينصب في نفس المضمون. إلا أنه ههنا يكشف لنا عن حذاقة علمية وعملية في تقييم حقائق الفلسفة. فهو يؤكد في معرض انتقاده لأولئك الذين حاولوا صياغة مبدأ تعارض وتناقض الفلسفة والشريعة، على أن الحقيقة في خلاف ذلك. وحاول البرهنة على أن «أصول الفلسفة على الحقيقة توجب وجوب صحة الشرائع»(١٦). وإن هذا الإيجاب ليس فكرة مميزة لهذا الاتجاه الفلسفي أو ذاك، بل إنه استنتاج مميز، لما أسماه بـ«أصول الفلسفة على الحقيقة»، من أولهم حتى آخرهم، على اختلاف أقوالهم في غير ذلك(١٧). بصيغة أخرى، لقد وجد ابن حزم في اتفاق الفلاسفة الضمني على ضرورة الشريعة أمراً ملازماً للفلسفة نفسها. إذ مايقتضي هذا الاتفاق ليس نوازع أو شخصيات الفلسفة، بل أصولها. وهذا ماجعله يؤكد على أنهم متفقون بصدد هذه القضية بالذات رغم اختلافاتهم بصدد القضايا الأخرى. ويرجع ابن حزم هذه الأصول إلى ما أسماه بحقيقة وثمرة وغرض الفلسفة: إصلاح النفس وسياسة المنزل والرعية. أي منظومة ترتيب الحياة في أسلوبها وغاياتها على أحسن وجه. وبهذا المعنى، فإن الفلسفة هي شريعة أيضاً. إلا أن ابن حزم لم يقف عند حدود المقارنة الظاهرية لتعدد الشرائع، بل والبحث عما هو مشترك في مضامينها وغاياتها. وهذا ما جعله يقرّ بأن غرض الفلسفة هو نفسه غرض الشريعة(١٨). وبالتالي فإنه لاخلاف فيما بينهما بهذا الصدد. وقد كتب قائلاً على أنه لاخلاف بصدد هذا الفهم «بين أحد من العلماء بالفلسفة ولابين أحد من العلماء بالشريعة(١٩). وأن مصدر الخلاف فيما بينهما، بنظره يعود إلى الجهل بحقيقة الفلسفة ومراميها وحقيقة الشريعة ومراميها.

إن حقيقة ومرامي الشريعة والفلسفة، كما يؤكد ابن حزم هو هو نفسه. فكلاهما إيجابي المضمون والوسيلة. وهذا ماجعله يرفض اعتبار السوفسطائية كاتجاه أو مدرسة فلسفية. أي أنه لم يركّز على المنطق وضد المنطق في تحديده هوية هذه المدرسة الفلسفية أو تلك، بل على روحها الإيجابية. فالفلسفة، بإجماع الفلاسفة تسعى للتفريق بين الفضائل والرذائل وتبيان الخلاف فيما

بينهما. فقد قالت الفلاسفة كما يكتب ابن حزم، بضرورة إصلاح العالم، وإن إصلاحه مبني على شيئين وهما إصلاح الباطن من خلال استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن التظالم والقبائح، وإصلاح الظاهر من خلال استعمال القوة والقانون من أجل رد الظلم، أو ما أسماه ابن حزم بالتحصّن بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس[٢٠]. إن هذه المقدمة النظرية، التي تكشف بدورها عن جوهر الفلسفة، تؤدي بالضرورة إلى الإقرار بأن بناء المجتمع والنظام العادل (باعتباره مثال الفلسفة الاجتماـ أخلاقي) غير ممكن دون شريعة، وإلا «لفسدت العلوم كلها، ولكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذي فيه»[٢١]. فالشريعة ضرورية، والفلسفة في أطروحاتها حول المجتمع ومثاله الأرقى شريعة. والشريعة الإسلامية هي الأخرى شريعة. وبالتالي فإن الخلاف القائم فيما بينهما يقوم في مصدريهما لا في غاياتهما. فهناك شريعة، كما يكتب ابن حزم، من عند الله، أي الشريعة الدينية، وهناك شريعة «موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء لسياسة الناس بها وكفّهم عن التظالم والرذائل»[٢٢]. من هنا يبدو واضحاً، بأن ابن حزم لم يسع لوضع هذين النموذجين من الشرائع في علاقة التعارض أو التناقض، رغم ميله النهائي إلى أفضلية الشريعة الدينية (الإسلامية). وهو لم يبنِ ذلك على أساس دينية الشريعة الإسلامية بل على أساس تضّمنها الأشمل لحقيقة الفلسفة، وحكمتها العملية والعلمية وتجاوزها حدود «الحياة الدنيا».

فقد انطلق ابن حزم من أننا لانستطيع أن نمّحض أي من الناس (باعتباره واضعاً للشريعة الوضعية) أفضلية مطلقة. إننا نستطيع أن نتعامل معه على أساس مفهوم الاجتهاد العلمي ـ العملي، الذي يمكن ملاحظته في ظاهرة تعدد الشرائع. وأن هذه التعددية، تكشف بدورها عن إمكانية دعواها جميعاً بالحق والصواب. وهذا بدوره يستلزم ضرورة «اختيار الواحدية في الشرائع. لأن الشريعة الحقيقية لايمكنها إلا أن تكون واحدة»[٢٣]. وهذا ماجعله يطالب كل ذي حس وعقل بضرورة «الوقوف عليها بالبراهين الصحاح إذ بها صلاح النفس في الأبد»[٢٤].

وبغض النظر عن محدودية هذه الفكرة وإمكانية توليدها صراع الفلسفة والدين (الحكمة والشريعة) في مجال «الشريعة العملية»، فإنها تكشف أيضاً عن تثمين عميق ليس للفلسفة العملية، بل والفلسفة النظرية. وهذا مايعبّر عنه تقييمه الرفيع لحقائق العلم الفلسفي. فهو يفرق تفريقاً جوهرياً بين حقائق العلم الفلسفي وإبداعه المنطقي وبين التقليد الأعمى لهذه الحقائق. وهو بهذا المعنى يكون قد سبق الغزالي، على الأقل في التعبير العمومي، لصياغة الموقف النظري تجاه الحقيقة والتقليد في النظر إلى نتاج وإبداع الفلسفة في حقائقها المنطقية وحججها البرهانية. ففي معرض انتقاده للطوائف الفكرية المعاصرة له، فإنه يشير إلى المهازجة السطحية التي قاموا بها في خلط آرائهم الكلامية بآراء الفلاسفة. وأن هذا الانتقاد الصارم الذي يوجهه ابن حزم لهذه الطوائف، يقوم في محاولته إبراز الحقيقة القائلة، بأن كون هذا الإنسان أو ذاك مصيباً في الكثير من القضايا، أو حتى في أغلبها، لايعني عدم إمكانية خطأه في أخرى. وهذا يستلزم بدوره ضرورة الحذر، أو الموقف النقدي وبالتالي رفض التقليد. فهو يكتب بهذا الصدد على أن هذه الطوائف «أشرفت في مطالعتها على أشياء صحاح براهينها، ضرورية لائمة، لم يكن معها من قوة المنّة وجودة القريحة وصفاء النظر ما تعلم به أن من أصاب في عشرة آلاف مسألة مثلاً، فجائز أن يخطىء في مسألة واحدة لعلها أسهل من المسائل التي أصاب فيها»[٢٥]. وقد جعله ذلك يستنتج، بأن هذه الطوائف لم تفرق بين ماصحّ مما «طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو بشغب أو ربما بتقليد ليس معه شيئاً مما ذكرنا»[٢٦] من هنا يبدو واضحاً تجانس ابن حزم في دفاعه عن حقائق الفلسفة وحججها البرهانية وأسلوبها المنطقي. أي أنه نظر إليها في كيانها النظري، كعلم له أسلوبه في بلوغ الحقائق وخصائصه كنموذج للمعرفة. فإذا كان الجانب الأول قيماً بحد ذاته وخصوصاً كتب المنطق الأرسطية[٢٧] «الدالة على توحيد الله» والعظيمة المنفعة في «انتقاد جميع العلوم»[٢٨] بما في ذلك إمكانيتها المفيدة في الأحكام الشرعية[٢٩]، فإن الجانب

الثاني المتعلق بعملية المعرفة ذاتها، لايمكن تحديده وربطه بشخصية ما من الشخصيات أياً كانت، أو بفن ما من فنون الفلسفة وعلومها. فقد أشار ابن حزم ليس إلى فائدة المنطق وقدرته المعرفية الهائلة، بل وإلى إمكانيته النسبية عندما شدد على أن كتب الفلسفة المنطقية عظيمة الفائدة في الاستنباط وإنتاج النتائج، إلا أن هناك «منها مايصحّ مرة ويبطل أخرى»[٣٠]. ومن هنا انتقاده لنزعة التقليد الفكري لكتب الفلاسفة. فقد حذّر من أخذ كل نتاجاتهم على أنها حقيقة كاملة. ولهذا وجد ضعف المتفلسفة في أنهم «حملوا كل ما أشرفوا عليه حملاً واحداً وقبلوه قبولاً متساوياً»[٣١].

إن آراء ابن حزم في موقفه من الفلسفة تشكل نموذجاً خاصاً في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي - إنها تمثل الاستمرارية المتعمقة في غربلة مواقف الاتهام والعقائدية الضيقة، وبالتالي نقلها من ميدان التكفير والأدلجة إلى مجال «الفصل» بين الحقائق. وهو بهذا الصدد أكثر انصافاً للفلسفة. وما هو أكثر جوهرية، إنه نظر إليها كعلم قائم بحد ذاته له خصائصه الأسلوبية ونمط تحليله وأدواته الخاصة. فالفلسفة تلتقي بالكلام (الإسلامي) في جوانب معينة وتخالفه في أخرى. وقد حدد ذلك لدرجة كبيرة غياب التصنيف «المدرسي» لاتجاهاتها في كتابه (الفصل). ومن الممكن القول، بأنه ترك المهمة عند الحدود التي سينجزها الشهرستاني في محاولته التصنيفية، التي لم يعمم فيها خبرة الأساليب التحليلية والتصنيفية لعلم الملل والنحل الإسلامي فحسب، بل وكتابات الحكمة وطبقات الحكماء ونوادر الفلاسفة وآرائهم.

أما الرازي (ت - ٦٠٦هـ) وابن المرتضى (ت - ٨٤٠هـ) فإنهما لايتميزان بهذا الصدد بشيء ما أصيل يستحق العناء والتحليل. فعلى الرغم من أن الرازي أفرد فصلاً خاصاً بالفلاسفة، إلا أنه لايتضمن إشارة ما قيمة، اللهم باستثناء محاولته التعميمية المبسطة عن أن مذهب الفلاسفة يقوم في إقرارهم بقدم العالم وأن أكثرهم ينكرون علم الله وحشر الأجساد وأن أعظمهم قدراً هو أرسطاطاليس، وأنه لم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله ابن سينا. إننا نعثر هنا دون شك، على تقييم «موضوعي»، ولكنه يبدو زهيداً مقارنة

بمدح الذات في مجرى حديثه عن اهتمامه في بدء عمره بتحصيل علم الكلام وتشوقه إلى معرفة كتب الفلاسفة للرد عليهم. وهو بهذا المعنى يبدو كوجه آخر للغزالي، إلا أن الفرق فيما بينهم شاسع للغاية. وهو لم يفعل في (اعتقادات فرق المسلمين المشركين) إلا بسرد تصانيفه التي تتضمن كما يقول «شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين»[٣٢]،. مثل نهاية العقول والمباحث المشرقية وشرح الإشارات والبيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطيغان وغيرها من المؤلفات[٣٣].

أما ابن المرتضى، فإنه لايفرد الفلسفة بإشارة خاصة. وهو لم يفعل في تقييمه العام سوى أن دمجهم في قسم الكفرية من الفرق، حال كلامه عن الدهرية. أي أنه نظر إليهم بمنظار العقائدية المذهبية. فالأحكام العامة على الفلاسفة لاتتعدى حدود الإشارة إلى أن منهم من قال بقدم العالم، وإن اختلفوا في المؤثر مثل فورفوريوس، في حين أن منهم من أثبت علة قديمة كأرسطاطاليس، أما أفلاطون فله بهذا الصدد قولان أحدهما حدوث العالم والآخر بالضد[٣٤].

بصغية أخرى إن كل من الرازي وابن المرتضى يلتقيان في عدم تناولهم الفلسفة كعلم قائم بحد ذاته، إضافة إلى تجاهلهم تقييم مدارس الفلسفة الإسلامية.

الحواشي:

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٤٨٣ .
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين. . .، ص٤٨٣ .
(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين. . .، ص٤٨٣ .
(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين. . .،ص١٨٣ - ١٨٤ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٥ .
(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين. . .،ص٣٠٨ ، ٣٣٦ .
(٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين. . .،ص٤٨٥ .
(٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين. . .،ص٥١٨ .
(٨) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٩٣ .
(٩) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٩٣ .
(١٠) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٠٤ .
(١١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٠٤ .
(١٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٥٣ .
(١٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٧٥ - ٢٧٦ .
(١٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١ ، ص٧ .
(١٥) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٤ .
(١٦) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٤ .
(١٧) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٤ .
(١٨) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٤ .
(١٩) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٤ .
(٢٠) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٥ .
(٢١) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٥ .
(٢٢) ابن حزم: الفصل. . . ج١ ، ص٩٥ .
(٢٣) إن هذا الاستنتاج الصحيح في شكليته، لايمكنه أن يكون منطقياً إلى النهاية دون أن يضع نفسه أمام إشكاليات المنطق ذاته. فهو يفرض في الواقع، تجاوز «حدود»

الشريعة «الأرضية» أياً كان مصدرها. وإذا كان بالإمكان إهمال هذا الجانب لصالح «القناعة الدينية»، فإنه يفترض ضرورة البرهنة على أفضليتها الواقعية. بينما الأخيرة هي الصيغة الممكنة لإبداع التاريخ الملموس. وبهذا المعنى، فإن المنطق السليم ذاته، يقع بالضرورة في تهافت لايمكن حله خارج إطار استيعاب الضرورة الملازمة لتعدد الشرائع باعتبارها تجلٍ لتعدد الثقافات. وابن حزم، يتجاوز في الواقع، هذا التباين الفعلي في اختلاف الشرائع من خلال محاولته البحث عن «المحور» الجوهري فيها باعتباره إصلاح النفس والجسد في الميدان الفردي والاجتماعي والإنساني ككل. إلا أن هذه الفكرة السليمة في «منطقها» تكف عن أن تكون منطقية في حال «برهنتها المنطقية»، لأنها ستضطر إلى أن تفرض على الجميع نموذجها الشرائعي «الأمثل»، أو بصورة أدق مستوى قناعاتها عن الأمثل واعتقاداتها الشخصية.
إن هذا القضية، كما يبرهن التاريخ المعاصر أيضاً، هي ليست معضلة طارئة. وإن الكثير من مقدماتها وحوافزها النظرية والنفسية تكمن في شموليتها المفرطة. وبهذا المعنى، فإنها تمتلك نفس ذلك التناقض الخفي الملازم للواقع والمثال، العقل النظري والأخلاق، الشريعة وحدودها التاريخية.

(٢٤) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٨ .
(٢٥) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٢ .
(٢٦) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٢ .
(٢٧) يستعمل ابن حزم في كتابه عبارة «الكتب التي كتبها أرسطاطاليس في حدود الكلام» (ج٢ ص٩٥). وهو لم يقصد بها سوى كتب المنطق الإلاهيات. وبهذا يختلف هو عن الغزالي في الموقف من علاقة المنطق بالإلاهيات. وهو خلاف يقوم أساساً في كيفية صياغة الموقف النظري وتطبيقه العملي (الجدالي).
(٢٨) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٥ .
(٢٩) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٥ .
(٣٠) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٥ .
(٣١) ابن حزم: الفصل... ج٢ ص٩٢ .
(٣٢) الرازي: اعتقادات وفرق المسلمين والمشركين، ص٩١ .
(٣٣) الرازي: اعتقادات وفرق المسلمين والمشركين، ص٩١ - ٩٢ .
(٣٤) ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص٣٩ .

الفصل الثالث

الشهرستاني: البحث عن هوية العلم الفلسفي

لقد ذلل علم الملل والنحل في مجرى تطوره الكثير من العقبات التي اعترضت محاولاته العديدة لرسم خطوط تطور المدارس والفرق الإسلامية، وكذلك تحديد موقفه من الفلسفة. وأثيرت في مجرى هذه العملية معضلات جدية، بفعل تنوع تلك الصيغ، التي ظلت تتحكم في الكثير من جوانبها بتقاليد التصنيف العلمي ذاته.

فقد عمّق علم الملل والنحل الإسلامي ثقافة التصنيف المدرسي. وكان، شأن كل تقاليد «الطبقات» الإسلامية، استمرارية لثقافة الفلسفة الإغريقية في صيغتها الأكثر تطوراً: الأرسطية. إلا أن الثقافة الإسلامية اضطرت بفعل سيطرة الوحدانية الدينية من أن تبحث حتى في الجزئيات عن خيوط المعرفة الكلية. ولم تعد الأخيرة مجرد انعكاس لعلاقة الجزئي بالكلي في «العلم» الإلهي، كما سيطرحها الكلام والفلسفة، بل واستمرارية طبيعة لتطور المعرفة التجريبية والنظرية. فإذا كانت اتجاهات ومدارس علم الملل والنحل

الإسلامي قد تنوّعت في أطروحاتها، فإنها اشتركت في بحثها عن فرقة الحق، أو الفرقة الناجية. وإذا كان كل منها قد ألبس هذه الفرقة الناجية لباسه الخاص، فإنه (العلم) يكون بذلك قد دار دورته الأولى. وفي هذه العملية اغتنت تقاليد العلم كحركة معرفية.

ومن الممكن أن نعثر في منظومة الشهرستاني وموقفها من الفلسفة والفلاسفة على أحد النماذج الرفيعة، إن لم تكن الأرفع، في احتوائها النقدي للإنجازات القديمة وفي محاولتها وضع لبنات الاستمرارية الفلسفية في الموقف من الفلسفة. وبالتالي جذبها من جديد إلى عالم الإسلام، كأحد أسس مقوماته العلمية ـ الفكرية[1]. وفي ظاهرة الشهرستاني هذه، يكمن ذلك التناقض الدفين لاستمرارية الثقافة وانقطاعها. فهو في الوقت الذي شكل، شأن ابن خلدون في العلم التاريخي، ذروة ساعدت (في مجالها) على نقل المعرفة إلى آفاق أوسع وأكثر ديناميكية، «أعاق» تطورها بفعل عدم انحلاله في منظومات العلم المللي النحلي اللاحقة. وتعرّض بالتالي إلى عملية اندثار طويلة، هي في جوهرها من نتائج الواقع الاجتما ـ سياسي والاقتصادي لتطور الخلافة لاحقيقة النتائج العلمية والإبداع الفكري ـ الثقافي[*].

(*) سوف لن نتناول في درساتنا هذه الجوانب. والقضية هاهنا ليست فقط في صعوبة حل هذا التعقيد على صفحات قليلة، بل ولأنه لايدخل في مهمات هذا البحث. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن المسار الموضوعي لهذه العملية قد جرى في اتجاه استعادة الضيق العقائدي، الذي أخذت تغذيه بقوة متعاظمة معالم الانحطاط السياسي. فإذا كانت هذه العقائدية، والخلافات الضيقة في تاريخها السابق للشهرستاني جزءاً من عملية «تثوير» الأفق الجدلي والكشف المعرفي (اللذين من الصعب الفصل بينهما، أو عزلهما عن الآخر في تاريخ «التقدم» الإنساني الفكري والعملي)، فإنهما اتخذا بعد الشهرستاني طابع الانعزال الضيق و«المتعمق» في تجزئته وتفاريعه وشروحه واختصاراته، التي لم تعد تفعل أكثر من أن تجتر نفسها. وقد جعل ذلك منها، في الأغلب، عديمة الأهمية في تقييمها للشهرستاني، بما في ذلك تلك الصياغات الانتقادية المعاصرة له. ومن الممكن هنا =

فقد سار إبداع الشهرستاني في نفس التقاليد التصنيفية لعلم الملل والنحل، إلا أنه تخطاها في موقفه من الفلسفة والفلاسفة. فهو من بين أولئك العلماء الذين صاغوا من خلال تحديد ماهية الفلسفة واقسامها موقفاً ضمنياً منها. وفي الوقت نفسه أفلح في تصنيف مدارسها واستعراضها النقدي على أساس منهجيته العلمية الموضوعية، التي بلورها في المقدمة الثانية بعبارته: «شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولاكسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده وأعين حقه على باطله، وإن كان لايخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق من نفحات الباطل»[٢]. بصيغة أخرى إن الشهرستاني يضعنا أمام منهجية واضحة المعالم. فهو يورد ما وجده في كتبهم دون أن ينهمك في توابع الجدل المتعصب في التبرير والدفاع أو الاتهام والهجوم. بل ولم يسع حتى

= الاتيان ببعض الأمثلة النموذجية بهذا الصدد. فمعاصره البيهقي (ت ـ ٥٦٥هـ) يشير إلى أن الشهرستاني خلط في كتابه الكلام والفلسفة، أما الحموي (ت ـ ٦٢٦هـ) فإنه اعتقد بأن الشهرستاني كان بإمكانه أن يكون إماماً كبيراً لولا ميله إلى الالحاد والفلسفة واهتمامه بها (انظر معجم البلدان، القاهرة ١٩٦٦ ، ج٥ ص١١). في حين لم يجد الرازي (ت ـ ٦٠٦هـ) في كتاب الشهرستاني في جزئه الفلسفي سوى سرقة لكتاب (صوان الحكمة) (انظر كتاب المناظرة، حيدر آباد، ١٩٣٦ ، ص٢٥ ـ ٢٦).

ولم تفلح المأثرة الشهرستانية في استثارة الاهتمام الجدي بها على النطاق العالمي إلا في القرن التاسع عشر. آنذاك قام وليم كيوريتون (عام ١٨٤٢ ـ ١٨٤٨) بإنجاز أول نشرة نقدية له في علم الاستشراق الإنجليزي، والتي ترجم عنها تيودور هاربيوكر أولى الترجمات الأوروبية (إلى الألمانية عن النص العربي عام ١٨٥٠ ـ ١٨٥١)، مع مقدمة موسعة عن تطور العقائد الإسلامية. بينما سيترجم كيزي وج. فلين ترجمة سقيمة فيما بين الأعوام (١٨٦٨ ـ ١٨٧٥) على شكل مقالات متوالية. أما إلى الفرنسية فقد قام بترجمة الجزء الأول منه دانيال غيماريه عام ١٨٨٦ . ومازال الاهتمام بكتاب الشهرستاني كبيراً للغاية في الأوساط العلمية. ولعل ترجمة الجزء الأول منه إلى الروسية عام ١٩٨٤ من قبل بروزوروف أحد نماذجه الملموسة.

لتوضيح الصحيح من الفاسد. ولايعني ذلك سوى التعبير الصريح عن نزعته الموضوعية التي لاتتعارض مع التفريق بين الحقيقة واللاحقيقة. إذ أن هذه القضايا متعلقة بالاعتقادات الفكرية والقناعات الشخصية. أما تمييز الحق من الباطل فإنه ليس صعباً بالنسبة لأولئك المتمرسين في تجربة الأدلة المنطقية. وليست هذه المنهجية في الواقع سوى الصيغة الأكثر علمية في إمكانية تعبيرها عن الغاية النهائية لعمله الفكري. فقد أشار الشهرستاني في أولى صفحات كتابه إلى أنه بعد أن طالع مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أراد أن يجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ماتدين به المتدينون وانتحله المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصاراً لمن اعتبر»[٣]. أي أنه أراد إدخال تجربة الفكر السالف في استبصار العقل، واستبصار العقل في تجربة الحاضر. تلك العملية التي وجد في الفلسفة، إلى جانب مقالات الملل (الأديان) أحد نماذجها الضرورية.

فالفلسفة لم تكن بهذا المعنى، إبداعاً ما خاصاً بمنطقة أو ثقافة محددة، بل نتاجاً للتجربة الإنسانية، التي يمكنها أن تشكل موضوعاً للعبرة والاستبصار. إلا أن مأثرة الشهرستاني لاتقف عند هذه الحدود، بل تتعداها إلى محاولة إبراز وحدة التراث العالمي في بحثه عن الحقيقة وسهوه فيه. وفي كل ذلك، لم تتحدد مصادر الشهرستاني بكيان فرقة ما من الفرق، بل بمصادر الثقافة المعاصرة له في مختلف تياراتها.

إن المحاولات التي أرجعت دراسة الشهرستاني للمدارس الفلسفية وتقييمها، إلى تيار معين أو فن من الفنون، تعاني من نقص جوهري، يقوم في عدم إدراكها مضمون الفكرة المنهجية عن العبرة والاستبصار الآنفة الذكر. ومن الممكن إجمال مصادر الشهرستاني في دراسته للفلسفة بكل من العلم الفلسفي نفسه والكلام وفن طبقات الحكماء والنوادر وأخيراً بتقاليد علم الملل والنحل الإسلامي ذاته. فقد شكلت هذه المصادر المقدمة الضرورية لحصيلته النظرية العامة وفي الوقت نفسه، أسلوب تطوره الذهني وثقافته الكلامية ـ

الفلسفية. أما إلى أية درجة انعكست تقاليد التصانيف الكتابية عن الفلاسفة والحكماء، فذلك مانستطيع رؤيته في منظومته التصنيفية ذاتها.

فقد وقف الشهرستاني أمام تجربة الثقافة الإسلامية العريقة في تعاملها مع الفكر الفلسفي. وإن مجرد استعراض الأسماء الكبرى كابن جلجل (ت ـ ٣٨٤هـ) وأبو سليمان السجستاني (ت ـ ٣٩١هـ) وابن النديم (ت ٤٣٨هـ) وصاعد الأندلسي (ت ـ ٤٦٢هـ) والمبشر بن فاتك (ت ـ ٤٨٠هـ) والبيهقي (ت ـ ٥٦٥هـ) وغيرهم، يمكنه أن يسلط الضوء على تلك التقاليد المتطورة لتصنيف واستعراض المدارس الفلسفية وشخصياتها الكبرى. أي أننا نقف أمام نماذج عديدة في التعامل التصنيفي لشخصيات وموضوعات الكتب المتعلقة بالفلسفة والفلاسفة، الحكمة والحكماء. فمن تصنيف معلوماتي، كما هو الحال عند ابن جلجل في طبقات الأطباء وابن النديم في الفهرست حتى المبشر بن فاتك في مختار الحكم ومحاسن الكلم. ومن صوان الحكمة للسجستاني وتتمته للبيهقي حتى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، في معارفها بما في ذلك الفلسفية. وإذا كان من الممكن الحديث عن شيء مشترك فيما بين هذا التباين المتنوع فهو السعي التصنيفي. وما عدا ذلك فمنهجيات ونوازع مختلفة، شكلت في مجموعها، إلى جانب كتب النوادر والحكمة، مثل نوادر الفلاسفة ليحيى بن عدي (ت ـ ٣٦٤هـ) والحكمة الخالدة لمسكويه (ت ـ ٤٢١هـ) وأمثالها أمواج الآراء الفلسفية المتداولة في الوسط الثقافي.

إلا أن هذه الفنون العديدة في تناولها آراء الفلاسفة كانت لحد ما الصيغة «الإسلامية»، أو بصورة أدق، تلك الفنون التي أبدعتها الحضارة الإسلامية في محيطها الثقافي ونماذج تصنيفاتها العلمية والأدبية للآراء الفلسفية. ولم يكن بالإمكان توقع هذا الإفراط الأدبي والعلمي خارج مكانة الفلسفة وموقعها وتأثيرها في الوعي الاجتماعي ككل. وإذا كانت الفلسفة عادة ماتتداعى في الذهن آنذاك مع «علم الأوائل»، فإن الأخير امتلك امتداداته في كتب الثقافة الهيلينية المترجمة (عن السريانية والاغريقية) والأدب الفلسفي ـ السياسي والأخلاقي السلوكي (الفارسي ـ الهندي). وهذا مانعثر عليه في الفنون الآنفة

الذكر، باعتبارها صيغاً تآلفية لهذين التيارين السابقين للشهرستاني. بينما حاول الشهرستاني، كما سنبين ذلك، صهرهما على أساس جديد، بإعلاء أولوية العلم الفلسفي على أدبية الفلسفة وأخلاقها السلوكية.

فالمصنفات القديمة بهذا الصدد، تنقل وتقدم لنا، إضافة إلى تصوراتها الخاصة عن الفلسفة والفلاسفة القدماء، معلومات دقيقة عن الكتب الفلسفية المترجمة. فهي تشير إلى تراجم كتابات ثاوفرسطيس (كتاب النفس، والآثار العلوية، والأدب، والحس والمحسوس، وما بعد الطبيعة[٤]، وكتابات السكندر الافروديسي (كتاب النفس، والكون وغيرها)[٥] وكتابات فورفوريوس (اغيساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية، وكتاب الاسطقسات، وكتاب أخبار الفلاسفة)[٦] وكتابات يحيى النحوي (كتاب الرد على ارسطوطاليس، والرد على نسطور)[٧]. وتنقل لنا المصادر التاريخية الموثوقة معلومات دقيقة عن الكتب التي قام بترجمتها مترجمون أفذاذ. وفيما لو أجملنا بعض الكتب الفلسفية المترجمة، فإننا نستطيع أن نكوّن صورة أولية وعامة عما كان بإمكانه أن يكون في متداول الشهرستاني من مؤلفات حقيقية ومنحولة للفلسفة القديمة. فقد قام حنين بن اسحق (ت ـ ٢٦٠هـ) بترجمة الكثير من المؤلفات إلى السريانية التي ستنقل لاحقاً إلى العربية مثل (كتاب العبارة ـ بارى ارمينياس، والقياس (أنالوطيقا الأولى) والبرهان (أنالوطيقا الثانية) والسماع الطبيعي، والسماء والعالم، والنفس، والمقالة الحادية عشر من كتاب الحروف (الإلهيات). في حين تنسب إلى الكندي (ت ـ ٢٥٢هـ) ترجمة ميتافيزيقيا أرسطو (الكتاب الثالث عشر) وكتابي القياس والبرهان (أنالوطيقا الأولى والثانية) وكذلك كتاب السوفسطيقا لأرسطو. وقد أغنى إسحق بن حنين (ت ـ ٢٩٨هـ) المكتبة الفلسفية بترجمات أرسطو للعربية عن السريانية والإغريقية مثل كتاب المقولات (قاطيغورياس) وكتب العبارة والقياس والبرهان والجدل (طوبيقا). فإذا كانت الكتب الآنفة الذكر قد ترجمها إلى السريانية، فإن كتاب الخطابة (ريطوريقا) والكون والفساد، وكتاب النفس، والأخلاق، والإلهيات، قد نقلها إلى العربية. بينما ترجم حبيش بن الحسن

الأعسم الكتب الأفلاطونية إلى العربية مثل النواميس، والجمهورية وطيماوس، إضافة إلى كتاب الطبيعة والمقولات والأخلاق الكبيرَ لأرسطو. في حين ترجم قسطاص بن لوقا (ت - ٣١١هـ) إضافة لبعض مقالات أرسطو، كتاب آراء الطبيعين الشهير المنسوب لفلوطرخس. أما متي بن يونس (ت - ٣٢٨هـ) فترجم إلى العربية ماسبق لحنين بن اسحق أن ترجمه إلى السريانية، مثل المقالة الحادية عشر من كتاب الحروف (الإلهيات)، إضافة إلى ترجمات الكتب الأرسطية ككتاب الشعر (أبوطيقا) ومقالتين من كتاب البرهان (أنالوطيقا الثانية) وكذلك كتب الحس والمحسوس، والكون والفساد. بينما سيضيف يحيى بن عدي (ت - ٣٦٤هـ) إلى جانب الترجمات السابقة، ترجمة كتاب السماء والعالم بشرح ثامسطيوس، الأثار العلوية، وسوفسطيقا وأبوطيقا وطوبيقا، إضافة إلى تحسينه ترجمة كتاب السماع الطبيعي بتفسير السكندر الإفروديسي. أما عيسى بن إسحق بن زرعة (ت - ٣٩٨هـ) فإنه سينقل من السرياني إلى العربي كتاب الحيوان لأرسطو، ومنافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوي، وخمس مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة أرسطو، وسوفسطيقا أرسطو.

إن هذا الجرد العام، يكشف عن تنوع ومحدودية الاهتمام الفلسفي. أي أنه يقدم مادة ملموسة عن المتداول في الوسط الفلسفي الذي يتضمن إلى جانب المؤلفات الحقيقية والجزئية لأرسطو وأفلاطون، مؤلفات منحولة. وبغض النظر عن التعامل النقدي مع تراث الهيلينية المتأخر، فإن هذا التراث استطاع أن ينقل الكثير من رواسبه الملفقة وأخلاطه اللامتجانسة إلى عالم الكلام والفلسفة الإسلاميين. وإن مأثرة الشهرستاني، بهذا الصدد، لم تبرز في محاولته التصنيفية من خلال فصل الثانوي عن الأساسي، بل وفي تدقيقه النقدي لها. حقيقة أن ذلك لايعني خلوّ كتابه من الأخطاء الشائعة آنذاك. ولهذا فإن الأحكام العديدة حول مصادر الشهرستاني الكتبية، تظل مجرد افتراضات لامعنى لدحضها أو تأييدها، دون تحديد الصلة الفعلية لهذه المصادر بآراء الشهرستاني وتحليله للمدارس الفلسفية وموقع هذه المصادر في

منظومته التصنيفية والموضوعاتية.

إن الفكرة القائلة باستناده إلى كتاب (صوان الحكمة) أو (تتمة الصوان) أو الكتابات المنسوبة إلى فورفوريوس أو فلوطرخس (بلوتارخ)، لاتشكل بالنسبة للبحث العلمي الفلسفي أهمية جدية إلا في إطار تتبع استمرارية التقاليد التصنيفية والبحثية القديمة (الإغريقية) في عالم الإسلام. وبالتالي احتفاظ الكثير منها، في غلافها العربي ـ الإسلامي، كجزء من الثقافة الفكرية لحوض البحر المتوسط في تراثه الفلسفي. وكذلك في تحديد موقف الشهرستاني منها وكيفية استمراريتها وغربلتها في منظومته المللية النحلية.

ففيما لو استجمعنا المادة المتناثرة في كتابات الشهرستاني عن «مصادره» المباشرة، فإنها لاتتجاوز في تسمياتها سوى إشارات عامة لكتب بعض الفلاسفة والشراح. ففي استعراضه لآراء انكساغورس، فإنه يشير إلى استفادته من آراء فورفوريوس وأرسطو(٨). وعندما يتكلم عن سقراط، فإنه يشير إلى أنه يورد ماحكى عنه فلوطرخس في كتاب المبادئ(٩). أما حكمة سقراط، فإنها موجودة في كتاب «فادن»(١٠). وفي حديثه عن أفلاطون فإنه يستند، كما يقول، إلى كتاب النواميس وكذلك مقالة الألف الكبرى من كتاب أرسطو مابعد الطبيعة(١١). وفي حديثه عن هوميروس، فإنه يشير إلى كتابات كورفس(١٢). وفي استعراضه آراء أرسطو، فإنه يستند أساساً إلى شرح ثاميسطيوس وابن سينا(١٣). أما في حديثه عن «شبهات» برقلس، فإنه يستند كما يقول، إلى كتاب فورقليس المنتسب إلى أفلاطون(١٤). وفي كلامه عن آراء السكندر الأفروديسي، فإنه يشير إلى كتابه في النفس(١٥). من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني لايشير بالأسماء المحددة إلا إلى أرسطو وأفلاطون وبرقليس، وفورفوريوس، وثاميسطيوس، وفلوطرخس، وكورفس، والسكندر الأفروديسي، وابن سينا. إلا أننا نعثر على عبارات لاتفصح عن شيء أكثر مما تثير إشكلات جديدة أما البحث العلمي. ونعني بذلك تلك الكلمات التي أوردها في بداية الجزء الفلسفي من كتابه حال الكلام عن حكماء اليونان القدماء (الأساطين السبعة)، عندما أكد على أنه «يذكر

مذاهبهم على الترتيب الذي نقل في كتبهم»[16]، أما في مجرى كلامه عن أرسطو فإنه يشير إلى أنه جمع الكثير من آرائه «من كتب متفرقة، فنقلها على الوجه الذي وجدت»[17].

ومن الصعب أن نحدد بدقة مطلقة هذه «الكتب المتفرقة»، إلا أننا نستطيع، من خلال دراسة ثقافة العصر في بحثه عن فلاسفة العالم القديم، وتقاليد الملل والنحل الإسلامية، أن نحدد الأغلبية الساحقة والممكنة) من هذه «الكتب المتفرقة»، التي شكلت مصدراً مهماً من مصادر الشهرستاني في استعراضه آراء الفلاسفة. فإضافة للكتب الحقيقية والمنحولة للفلسفة الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، وبقراط وبرقلس ويحيى النحوي وشذرات الفلسفة الماقبل السقراطية، فإن الثقافة الإسلامية في حركتها الترجمانية، امتثلت أيضاً التقاليد الإغريقية العريقة للدوكساغرافيا (علم النحل أو المدارس الفلسفية). ولعل من أشهر هذه الكتب هو الكتاب المنسوب إلى فلوطرخس (ت ـ حوالي ١٢٧م) عن «آراء الطبيعين»[18]. وليس هذا الكتاب، في الواقع، سوى نتاج معقد لاستمرارية تأثير كتاب ثيوفراسطيس الشهير عن «آراء الطبيعيين»[19]. أما تعظيم الشهرستاني لثيوفراسطيس وفلوطرخس كشراح في تاريخ الفلسفة، فلربما مبني على حدسه لتلك البقايا الخفية لتأثيرهما في علم النحل (الدوكساغرافيا). فإذا كان ثيوفراسطيس (ت ـ حوالي ٢٨٥ق.م) قد وضع أسس هذا العلم مستنداً بذلك إلى المنهجية الأرسطية في التصنيف، فإن الكتابات الأخرى مثل تاريخ الفلاسفة أو آراء الفلاسفة المنسوب لجالينوس قد استمر في هذه التقاليد من خلال التركيز على ما سيشابهه في الثقافة الإسلامية من فن «طبقات المشاهير» وحكمهم الأخلاقية. وبغض النظر عن الأخطاء المعلوماتية التي ولدّتها ثقافة الهيلينية المتأخرة، واستمراريتها في عالم الإسلام، فإنها في حصيلتها، إلى جانب كتابات المسلمين المتخصصة في هذا المجال، شكلت بؤرة مادعاه الشهرستاني بـ«الكتب المتفرقة».

إلا أن الشهرستاني اختط في تصنيفه المنهجي أسلوباً جديداً، استند في

جوهره إلى المزاوجة بين التقاليد الإغريقية والإسلامية من خلال التركيز على أولوية العلم الفلسفي. وهذا مايمكن ملاحظته على مثال مواقفه النقدية من المصادر. وبغض النظر عن مدى اقترابه أو ابتعاده عن الحقيقة فإنه أصاب من حيث المبدأ. بمعنى أنه لم يتعامل مع التراث السابق كشيء ما معطى مرة واحدة وإلى الأبد، وفي الوقت نفسه وظّف معطيات العلم النحلي الإغريقي، والعلم الملي النحلي الإسلامي في إطار منهجيته الموضوعية النقدية. وذلك مانستطيع رؤيته في وعيه الشخصي لمهمته التصنيفية والتحليلية والمقارنة.

فهو يشير إلى أنه يستند في استعراضه آراء الفلاسفة، إلى كتاباتهم والكتب التي كتبت عنهم، في ترتيب تسلسلهم الزمني[٢٠]. أي أنه يتقبل هذا التصنيف التاريخي، كما هو دون أدنى إضافة جوهرية. إلا أنه يعّقب على ذلك، خصوصاً عندما يتكلم عن الأساطين السبعة الأوائل قائلاً: «ونحن تتبعناها، وتعقبناها نقداً»[٢١]. إن هذه النزعة النقدية في آرائه تبرز ليس من خلال تدقيقه الدائم لصحة الآراء ونسبتها إلى الفلاسفة، بل وفي إشاراته الانتقادية والشكوكية الصريحة.

فقد تعامل الشهرستاني بحذر من موضوعات ومواد جمعه لآراء الفلاسفة واستعراضها. ومن المحتمل، أنه كان يدقق فيها بين المصادر المباشرة للفلاسفة التي بين يديه، وما تحويه الكتب المؤرخة الجامعة لأقوال الفلاسفة وحكمهم. وقد اتخذ هذا التدقيق صيغاً عديدة، بما في ذلك دقة الصياغات اللغوية الفلسفية وجهازها المفهومي (مصطلحاتها). فعندما يتكلم، على سبيل المثال، عن آراء سقراط، فإنه يورد بعض أفكاره بصيغة مخالفة، من حيث دقتها اللغوية، لما في النص العربي من الكتاب المنسوب إلى فلوطرخس. فالشهرستاني يورد آراء سقراط بالصيغة التالية: «إن مبادىء أصول الأشياء ثلاثة وهي العلة الفاعلة والعنصر والصورة. والله هو الفاعل»[٢٢]. بينما في كتاب الآراء الطبيعية بعبارة: «إن المبادى ثلاثة وهي الله والعنصر والصورة. والله هو العقل»[٢٣]. ومن الممكن أن ننظر إلى التباين فيما بين استعراض الشهرستاني لآراء الفلاسفة، وما يورده كتاب الآراء الطبيعية،

باعتباره تدقيقاً أو اجتهاداً شخصياً من جانب الشهرستاني في محاولته إبراز مايراه صحيحاً في تقاليد الدوكسوغرافيا. فعندما يتكلم، على سبيل المثال، عن آراء أفلاطون حول «البخت» فإنه يستند إلى أرسطو، الذي نقل عنه قوله، بأنه «أثبت البخت أيضاً مبدأ سادساً، هو نطق عقلي، وناموس لطبيعة الكل»[٢٤]. في حين ينسب كتاب الآراء الطبيعية هذه الفكرة (أو الصياغة) إلى أيراقليطيس، حيث نقرأ عبارة: «أيراقليطس يقول بأن جوهر البخت هو النطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الكل»[٢٥]. وما يورده «فلوطرخس» من آراء خروسيبوس عن[٢٦] البخت، ينسبها الشهرستاني إلى آراء جرجيس[٢٧].

إن هذا الخلاف التدقيقي فيما بين استعراضه وبين ماهو وارد في الآراء الطبيعية، يعكس أيضاً موقف الشهرستاني النقدي لآراء الفلاسفة وصياغاتها في الكتاب المذكور. فالشهرستاني، على سبيل المثال، يشير في معرض تحليله نقل «فلوطرخس» لآراء هرقليطس، من أن الأول نقل عن الثاني زعمه «أن الأشياء إنما انتظمت بالبخت والبخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي»[٢٨]. وتصل أحياناً هذه التدقيقات التي يدخلها الشهرستاني في كتابه إلى مستوى التحليل اللغوي والفكري والمقارن. فمثال المستوى الأول، الذي يكشف أيضاً عن أمانة الشهرستاني العلمية في تجنّب الحكم القاطع في حالة غياب المعرفة اليقينية، مايورده في استعراضه آراء أرسطو. فهو يشير إلى أنه وجد، إضافة لما استعرضه من أفكار أرسطو «الحقيقية»، بعض الكلمات والفصول المنسوبة له» فنقلها على الوجه الذي وجدت، وإن كان في بعضها مايدل على أن رأيه على خلاف مانقله ثاميسطيوس واعتمده ابن سينا»[٢٩]، وبالأخص في قضايا حدوث العالم ومفهوم «لم يزل» وإمكانية اندثار العالم وتحديد العناصر الأربعة، ومخالفته لآراء أفلاطون بصدد قضايا النفس وغيرها. أي أنه يكشف عن حدس علمي بصدد الخلاف القائم في الموقف من تراث المشائية الأرسطية وشرّاحه. بل هو يضيف إلى ماقيل مسبقاً، الفكرة التي يطرحها البعض من أن هذه الآراء تنسب إلى سقراط قالها لبقراط. ويعلق على ذلك قائلاً: «وهذا بكلام القدماء أشبه»[٣٠]. بصيغة

أخرى إن الشهرستاني لايقف عند حدود الشك المعرفي والنقل الموضوعي لما وجده في كتابات المؤرخين للفلسفة وشراحها، بل وبمقارنة بعضها بالبعض الآخر على أساس «تاريخية» الأفكار، من حيث صياغتها اللغوية ـ المضمونية. وليس عبارة «بكلام القدماء أشبه» سوى دليل على إدراكه نماذج الصياغة الفلسفية وموضوعاتها القديمة السابقة للفلسفة الأرسطية.

إن تدقيق الشهرستاني النقدي للمصادر يتضمن من حيث منهجه قيمة علمية، تتجلى في بعض ملامحها في تلك المقارنات الحاذقة لآراء االفلاسفة. فعندما يتكلم عن آراء أرسطو في شروح ثاميسطيوس، بصدد قضية كون واجب الوجود واحد، فإنه حالما يصل إلى استنتاجه القائل بأن «محرك العالم واحد، لأن العالم واحد» فإنه يشير إلى أن هذا من «نقل ثاميسطيوس»[٣١]، في حين أن هناك من الأرسطيين من ذهب إلى أن «المبدأ الأول واحد من حيث إنه واجب الوجود لذاته»[٣٢]. ومن الممكن الاستشهاد هنا بأحد النماذج التحليلية المقارنة، ذات الطابع الموضوعي ـ الحيادي، حالما يستعرض الخلاف المضموني فيما بين شروح ثاميسطيوس وابن سينا للأفكار الأرسطية. فقد ردّ ثاميسطيوس على منتقدي الفكرة الأرسطية القائلة، بأن كون الأول يعقل أبداً ذاته، تؤدي إلى إصابته بالتعب والكلل، قائلاً: «إنما لايتعب لأنه يعقل ذاته، وكما لايتعب من أن يحب ذاته، فإنه لايتعب من أن يعقل ذاته»[٣٣]. في حين رد ابن سينا على هذه الانتقادات قائلاً: «ليس العلة أنه لذاته يعقل أو لذاته يحب، بل لأنه ليس مضاداً لشيء في الجوهر العاقل. فإن التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الطبيعة، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تؤدي مضادة لمطلوب الطبيعة»[٣٤]. من هنا يبدو واضحاً، بأن إيراد الشهرستاني لشرح ابن سينا مقابل (ومعارض) لشرح ثاميسطيوس لم يكن يؤدي وظيفة المقارنة التحليلية فيما بين اتجاهين متباينين في فهم واستيعاب الفلسفة الأرسطية، بل وحذاقة ضمنية في تأييد ابن سينا، بفعل كون الأخير أكثر ميولاً نحو الفلسفة كعلم (في تقاليدها الإغريقية ـ الأرسطية). إلا أن ذلك لايعني بأن الشهرستاني اكتفى بحدود العرض

الموضوعي العلمي والدقيق لآراء الفلاسفة، بل وتعدى في بعض جوانبه حدود الحيادية الصارمة من أجل كشف مضمون الحقائق الفلسفية. وهذا ما يمكننا العثور عليه في تلك المحاولات التي يقوم بها في شرحه لبعض الآراء الغامضة للفلاسفة ومقارنة بعضها بالبعض الآخر. فعندما يتطرق، على سبيل المثال لمفهوم الحركة والسكون (عن الله) فإنه يشير إلى أن الفلاسفة لم تقصد بالحركة والسكون ههنا النقلة المكانية أو الثبوت المكاني، ولا المقصود بها أيضاً التغيير والاستحالة، ولا حتى ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة، إذ أن الأزلية والقدم، كما يستنتج الشهرستاني تنافي هذه المعاني[٣٥]. إذ ليست الحركة والسكون في العقل والنفس بالنسبة للفلاسفة، سوى الفعل والانفعال. إذ بما أن في العقل موجود وجوداً كاملاً بالفعل، لهذا قالت الفلاسفة إنه ساكن ومستغن عن حركة يصير بها فاعلاً. وإن حركة النفس ليست إلا المفهوم المعبّر عن سعي النفس، بفعل نقصها، لبلوغ الكمال. ولهذا قالوا إنها متحركة طالبة درجة العقل. وهذا بدوره جعلهم يتكلمون عن سكون في حركةٍ وعن حركة في سكون. فالعقل ساكن بنوع حركة، إذ أنه في ذاته كامل بالفعل ويخرج النفس من القوة إلى الفعل. بينما العقل هو حركة في سكون، والكمال هو نوع سكون في حركة، أي هو كامل ومكمّل غيره. وعلى هذا الأساس فقط كما يكتب الشهرستاني، أضافت الفلاسفة مفهوم الحركة والسكون إلى الله[٣٦]. ومن هذا المنطق انتقد الشهرستاني بعض آراء المتكلمين الذين طبقّوا آراء الفلاسفة في استيعابها السطحي، أو بصيغتها التشبيهية الفجة. فهو يشير إلى أن بعض أرباب الملل (الأديان) صار إلى القول بأن الله مستقر في مكان ومستو على مكان (إشارة للسكون)، وإلى أنه يذهب ويجيء وينزل ويصعد (إشارة للحركة)[٣٧].

إن هذه النظرة النقدية، كما سنلاحظ لاحقاً، سيطبقّها الشهرستاني في مجرى تحليله لآراء الفلاسفة ذاتهم. وقد أنجز هذه المهمة إن أمكن القول، في مستويين. الأول على مستوى المقارنة والثاني على مستوى الجدل المباشر. فعندما يتطرق إلى قضايا الحركة والسكون عند انباد وقليس (ت ـ حوالي

٤٣٠ق.م) وفكرته عن أن الله متحرك بنوع سكون، فإنه يشير إلى متابعة فيثاغورس (ت ـ ٤٤٠ق.م) والحكماء حتى أفلاطون (ت ـ ٣٤٧ق.م) له في هذه الفكرة، في حين أن زينون الأكبر (ت ـ ٢٦٣ق.م) وديمقريط (ت ـ حوالي ٣٦٠ق.م) صاروا إلى أن الله متحرك[٣٨]. وفي استعراضه وتحليله لآراء فيثاغورس حول العدد، فإنه يشير إلى أن القابل للواحد هو العنصر الأول كما قال به انكسمانس (ت ـ النصف الثاني من القرن السادس ق.م)[٣٩]. وأن خرينوس وزينون الأكبر، كانا من أتباع فيثاغورس إلا أنهما اختلفا عنه في بعض الآراء المتعلقة بقضايا إبداع النفس والعقل وما يترتب على ذلك من حلول متباينة لسلسلة الموجودات. وأن هيراقليطس، رغم اتباعه فيثاغورس، إلا أنه قال بأن مبدأ الموجودات هو النار. وإذا كان ابيقورس (ت ـ ٢٧٠ق.م) يعتبر مبدأ الموجودات أجسام تدرك عقلاً وتتحرك من خلاء في خلاء، ولها ثلاثة أشياء (الشكل والعظم والثقل)، فإن ديمقريطيس (ت ـ حوالي ٣٦٠ق.م) يرى لها شيئين (الشكل والعظم)[٤٠].
وعندما يتطرق إلى آراء أفلاطون عن المثل والمعقولات الكلية، فإنه يشير إلى أن جماعة من المشائيين، بما في ذلك أرسطو، لايخالفونه في إثبات هذا المعنى، إلا أنهم يقولون، هو معنى في العقل موجود في الذهن، وأن الكلي من حيث هو كلي لاوجود له خارج الذهن[٤١]. أي رفض إثبات الكليات كهويات مستقلة قائمة بحد ذاتها خارج عملية المعرفة والعقل. وأن أرسطو خالف أفلاطون في الموقف من النفس بقوله إن النفس حدثت مع حدوث البدن. إلا أن الشهرستاني يضيف إلى ذلك ماشاهده من كلام لأرسطو، ربما يميل فيه إلى مذهب أفلاطون في كون النفس موجودة قبل وجود الأبدان. إلا أن نقل المتأخرين، كما يشدد الشهرستاني، ما سبق وأن قدمّ ذكره[٤٢]، أي اختلاف وتعارض آراء أرسطو وأفلاطون بصدد قضايا النفس.

وقد تعدى الشهرستاني في محاولته النقدية حدود مارسمه في مقدمته النظرية (الموضوعية المحايدة) إلى ميدان الجدل النسبي مع الآراء الفلسفية للفلاسفة أنفسهم. حقيقة أن هذا الجدل لم يتخذ صيغة النزاع الفكري، بقدر ما أنه

صـبَّ فيما يمكن دعوته بالتدقيق الانتقادي النابع من محاولاته الفردية تعميق مهمات علم الملل والنحل إلى درجة التفلسف النظري. ولهذا نعثر في أطروحاته واستعراضـه لآراء الفلاسفـة على تقييمات وأحكام عـبَّر عنها بصيـغ عديدة ومتباينة مثل «الشبهات» و«المغالطات» و«التحكمات» وغيرها. ومع ذلك لايلزم القول بأن الشهرستاني قد خاض جدلاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة في كتابه الملل والنحل. إنه، إن أمكن القول، سعى لـ «التدخل» في بعض آراء الفلاسفة من أجل الكشف عن حيثياتها بالصيغة التي استوعبها. ولهذا فإنه حالما يستعرض آراء مادعاه بطائفة من الفيثاغوريين الذين قالوا بأن المبادىء هي الحروف المجرّدة عن المادة، وأوقعوا الألف في مقابل الواحد، والباء في مقابل الاثنين، فإنه يعلق على ذلك قائلاً: «لست أدري على أي لسان ولغة قدروّها؟ فإن الألسن تختلف باختلاف الأمصار والمدن. أو على أي وجه من التركيب؟ فإن التركيبات أيضاً مختلفة. فالبسائط من الحروف مختلف فيها، والمركبات كذلك. ولاكذلك العدد، فإنه لايختلف أصلاً»[٤٣] ولايمكن إغفال ما في هذه الصياغة من محاولة لجعل العلم الفلسفي فلسفة تسبح في فضاء الانطولوجيا والإلهيات وقضايا المعرفة. أي أنه ينزع عنها ثقل الإفراط المفتعل للتأويل التأملي، الذي لايمت (في أغلبه) بصلة عضوية لمنطق الفلسفة وقضاياها ومعضلاتها الجوهرية. ولهذا فإنه لم يرفض آراء تلك الطائفة التي تشابه بعض تجليات «الحروفية الإسلامية» وأصحاب التأويل المتطرف، بل وينتقد ما في فكرة «التأليف» وجوهرية العدد الفلسفي في الاتجاه الفيثاغوري نفسه. فقد وجد الشهرستاني في آراء فيثاغورس عن الأعداد والتأليفات العددية وانعكاسها في الطقوس الدينية، والقائلة بأن مقادير الصلوات وسائر العبادات هي لإيقاع هذه المناسبات في مقابلة تلك التأليفات الروحانية، شيئاً مبالغاً فيه. أي أنه ينتقد التطرف الفكري أو النزعة العندية (الذاتية) في الآراء القائلة بأنه «ليس في العالم سوى التأليفات». حيث وجد في تقريرها أو الاعتراف بها أمراً عسيراً، رغم أنه جعل ممكناً ما أسماه بـ«تقدير التأليف على المؤلف» إذ أن التقدير على القدر كما يكتب الشهرستاني أمر يهتدي إليه ويعول

عليه[٤٤]. بصيغة أخرى، إنه ترك المجال ها هنا أمام «الأدلجة» النسبية، ولكنه أبعدها عن معايير ونسق المنطق الفلسفي.

لقد بحث الشهرستاني عما يمكن دعوته بالنموذج الموضوعي لتقييم المدارس الفلسفية. وهو لم يصب على الدوام كبد الحقيقة، إلا أنه أفلح في صياغة أسلوب تعامله المستقل في تقييم الشخصيات الفلسفية. وقد حدد ذلك أحياناً بعض الصيغ الجدالية تجاه مواقف الفلاسفة من بعضهم البعض. ولهذا يمكن أن نفهم انتقاده لأرسطو، أو بصورة أدق عدم اتفاقه معه في تفضيله فلاسفة آخرين على افلاطون. فهو يكتب بهذا الصدد على أن أرسطو لم ينصف عندما كان يؤثر قول ديمقريطيس على قول أستاذه أفلاطون الإلهي[٤٥]. والشهرستاني ههنا لايدافع عن أفلاطون بالضد من ديمقريطيس، كلما في الأمر أنه يجد في هذا النوع من التقييم تجنياً على الحقيقة.

بصيغة أخرى إن جدله المباشر وغير المباشر مع الفلاسفة، يعكس أسلوبه الفلسفي في التعامل مع إبداع وقيم الفلسفة ذاتها. وقد جعله ذلك أحياناً يسعى لـ «تطوير» ما بدا في رأيه جنيناً في آراء الفلاسفة، أو في انتقادهم لعدم تطويرهم ما كان ينبغي الاهتمام به والالتفات إليه. فهو في الوقت الذي وجد في تقييم أرسطو لديمقريطيس مقارنة بأفلاطون عدم إنصاف، لم يبخل في تقييم ديمقريطيس والتفلسف حول بعض أفكاره، التي لم تحض، كما يؤكد الشهرستاني، باهتمام جدي رغم عمقها الكبير. فعندما يورد إحدى الحكم المنسوبة إلى ديمقريطيس والقائلة. بأن «العقل ليس من جهة الحس، ولا النفس من جهة البدن»، فإنه يسعى للكشف عن مغزاها الأعمق. إنه يشير إلى أنه «قيل بأن الاختيار في الإنسان مركّب من انفعالين: انفعال نقيصة وانفعال تكامل. والإنسان أميل إلى الأول بحكم الطبيعة والمزاج. والآخر ضعيف إلا إذا وصل إليه مدد من جهة العقل، فينشيء الرأي الثاقب ويحدث الحزم الصائب، فيحب الحق ويكره الباطل، فمتى وقف هذا المدد من القوة الاختيارية، كانت الغلبة للانفعال الآخر. ولو تركّب الاختيار من هذين الانفعالين أو انقسامه إلى هذين الوجهين، لتأتي على الإنسان جميع مايقصد

بالاختيار بلا مهلة ولاترجيح، ولاهينة ولاتريبح، ولااستشارة ولااستخارة. وهذا الرأي الذي رآه هذا الحكيم لم أجد أحداً آبهاً له ولاعثر عليه أو حكم به او أومأ إليه»[٤٦]. ذلك يعني بأن الشهرستاني، في تتبعه الفلسفة في تقاليد علم الملل والنحل، بحث عما يمكن دعوته بالخط الفلسفي المستقيم، الذي لايشكل الجدل فيه سوى أسلوب تعميق فلسفية الفلاسفة. وهذا مايمكننا العثور عليه في تقييمه لما أسماه بـ«شبهات» برقليس (ت ـ ٤٨٥م). فقد أوردها في استعراضه آراء برقليس، كما هي، وأكتفى بالإشارة إلى أنها مجرد آراء يمكن نقضها، إذ في كل واحدة من هذه الشبهات «نوع مغالطة وأكثرها تحكّمات»[٤٧]. وإذا أهمل مناقشتها في (الملل والنحل) فلأنه كما يقول، قد أفرد لها كتاباً خاصاً أورد فيه إلى جانب هذه الشبهات «بعض من شبهات أرسطوطاليس وتقريرات ابن سينا ونقضها على قواعد منطقية»[٤٨].. من ذلك يبدو واضحاً، بأنه حاول تخليص أسلوبه في علم الملل والنحل من مغبات الجدل الفكري المفرط أو العقائدية المذهبية. وبهذا يكون قد تعامل مع التراث الفلسفي كمحترف، أو على الأقل، كمؤرخ محترف للفلسفة في نموذجه الموضوعي النقدي.

لقد نفذ الشهرستاني، بهذا المعنى وظيفة المؤرخ الموضوعي للفلسفة، والناقد المتفلسف. فعندما يورد الحكمة المنسوبة إلى زينون الأكبر، والقائلة بأنه «مارأينا العقل قط إلا خادماً للجهل» فإنه يكملها في رواية للسجزي، الذي استعاض عن كلمة الجهل بكلمة الجدّ. أي «ما رأينا العقل قط إلا خادماً للجد»[٤٩]. والشهرستاني لم يشر فقط إلى الفرق الظاهر فيما بين هاتين الفكرتين، بل ويعلق على ذلك قائلاً: «إن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية على العقل استخدمه الجهل، وإذا كان ماقسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلي كان الجد مستخدماً للعقل. ويعظم جدّ الإنسان مايعقل، وليس يعظم العقل مايجد. ولهذا خيف على صاحب الجد، ما لم يخف على صاحب العقل»[٥٠]. فالشهرستاني ههنا لايبرز كمؤرخ للفلسفة، بل ومتفلسف يتقن حذاقة الصياغة والتعبير عن مهمات الفلسفة العملية

(الأخلاقية) العقلانية. وهذه بدورها ليست مجرد فكرة عابرة رغم قلة نماذجها في كتابه. إنها مجرد مؤشر ظاهري لمنهجه في التعامل مع تقاليد البحث الفلسفي. وإذا كان بالإمكان صياغة مأثرته هنا بعبارة وجيزة، فلعلها تقوم في محاولته إرجاع التقاليد الفلسفية في مسار العلم الفلسفي. ولانعني بمسار العلم الفلسفي ههنا، إلا النظر إلى الفلسفة كعلم مستقل، قائم بحد ذاته له تقاليده وأساليبه وموضوعاته وغاياته الخاصة. وقد حدد ذلك، كما سنرى لاحقاً، بنية الجزء الفلسفي من كتابه، أما من الناحية العلمية فإن محاولته جعل الفلسفة علماً ضرورياً في تقاليد «أصحاب المقالات»، تضمنّت في آن واحد استمرارية لتطور علم الملل والنحل ذاته، وفي الوقت نفسه تحطيم بعض من أسس وعناصر العقائدية الضيقة والمذهبية اللاهوتية.

وقد اتخذت هذه الجوانب في منظومة الشهرستاني اتجاهاً أكثر صرامة وصراحة في طابعها ومحتواها الفلسفي والعلمي. وليس من قبيل الصدفة أن يبدأ الشهرستاني الجزء الفلسفي بالأساطين السبعة أو الحكماء السبعة (فاليس الملطي وانكساغورس، وانكسيانس، وابنادقليس، وفيثاغورس، وسقراط وأفلاطون). وهو لايبدع هنا أي شيء جديد، سيما وأن هذا التصنيف والتقييم العام، له تقاليده القديمة في الدوكسوغرافيا الإغريقية وكتابات العلوم الإسلامية الموازية لها. إلا أن محاولته تجميع أفكارهم الفلسفية، وبالتالي تخطيط منظومة فكرية ـ فلسفية لكل منهم، كانت تتعدى في الكثير من جوانبها تقاليد التصنيف الإسلامية للحكماء والفلاسفة ونوادرهم وحكمهم. إضافة لذلك أنه وجد في رسم وتخطيط وربط الأفكار الجوهرية المميزة لأي من الأساطين السبعة (وكذلك الحال بالنسبة للفلاسفة جميعاً) إعادة «الاعتبار» لهم وبالتالي دمجهم في تراث الفلسفة، الذي أخذ يهمل مقالاتهم رغم أهميتها التاريخية والفكرية للعلم الفلسفي. وقد كتب بهذا الصدد قائلاً، بأن المتأخرين من فلاسفة الإسلام أغفلوا ذكرهم و«ذكر مقالاتهم رأساً، إلا نكتة شاذة نادرة، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم وأشاروا إليها تزييفاً»[٥١]. من هنا يبدو واضحاً، المهمة الضمنية التي حاول الشهرستاني إنجازها فيما

دعيناه بإرجاع الفلسفة إلى تيارها ومحيطها الطبيعي. فهو يتكلم عن واقع إغفال الفلاسفة المسلمين المتأخرين لآراء الفلاسفة القدماء، وعن اهتمامهم بالنكت والنوادر الفلسفية. أي الطابع الانتقائي («ربما اعترت على أبصارهم») وسوء الفهم لمضمون وحقائق الأفكار الفلسفية («أشاروا إليها تزييفاً»).

فالشهرستاني حاول وضع منظومته التحليلية التصنيفية للآراء الفلسفية بالضد مما هوسائد في الوسط الفلسفي الإسلامي المتأخر، الذي انهمك في جمع نوادر ونكت الفلاسفة، مما أعطى للفلسفة طابعاً أخلاقياً ـ عملياً، يقترب في مضمونه من فن آداب السلوك. ولهذا نفهم لماذا اعتبر الشهرستاني هذا التفلسف هو مجرد نكتاً شاذة ونادرة لاتمتلك بحد ذاتها ومن حيث ترابطها الداخلي، منطقاً واضح المعالم، مما جعل الاستشهاد بها، مجرد نكت توحيها الصدفة والذاكرة أكثر من ضرورتها المنطقية. وقد أدى هذا بدوره إلى أن تفقد الفلسفة طابعها العلمي (على الأقل بصدد الحكماء السبعة)، بفعل تحول أفكار الفلاسفة إلى مجرد حكم جزئية، أخذت تفقد ترابطها الداخلي بالمنظومة الفكرية للفيلسوف، مما حولها بالضرورة إلى عملية تزييف مستنزفة لطاقاتها الحقيقية.

حددت آراء الشهرستاني الآنفة الذكر، مسار تعامله اللاحق مع مادة الفلسفة ومدارسها. أي أنه حاول جمع شذرات الفلسفة الأولية (من فاليس الملطي حتى أفلاطون الإلهي) والاتجاهات الفلسفية ومدارسها المتأخرة، وتنظيم آراء فلاسفتها بصورة نقدية من خلال إبراز الفلسفي (العلمي) فيها. وهو في كل ذلك، لم يدَّع بلوغ ذروة الحقيقة، بقدر ما أنه أدرك سعيه النقدي في تقاليد العلم المللي النحلي الإسلامي. ولهذا أكد على أنه بعد أن تتبع بالنقد ما طرح من الأفكار الفلسفية ومدارسها، فإنه يلقي زمام الاختيار للقارىء في المطالعة والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر[٥٢]. أي أنه أراد الكشف عن الصلة الجوهرية فيما بين التراث الفلسفي ورؤية استمراريته واختلافات مدارسه. وفي غضون كل ذلك، حاول إبراز ما بدا له جوهرياً في الفكر

الفلسفي، أي موضوعاته الانطولوجية والميتافيزيقية والمعرفية كمبادىء كبرى وأساسية في تحديد هوية المدارس الفلسفية. وطبق بحذاقة ماسبق وأن صاغه في مقدمته النظرية (المدخل) عن كيفية تحديد الفرق الإسلامية، أي في حالة تميزها بمقالات أصيلة تمسّ المبادىء الكبرى للاتجاه. ومن الممكن القول، إن الشهرستاني أفلح لحد ـ ما في هذه المحاولة. أي أن موقفه النظري منها يبرز في ثنايا تحليله لتقاليد العلم الفلسفي. أي محاولة جعل الفلسفة علماً (منطقياً) له معضلاته الخاصة. فهو يشير، على سبيل المثال إلى أن الفصل المتعلق بـ (الحكماء الأصول) لم يتعد في جوهره مهمة الفائدة العملية. فهو لم يجد عندهم آراء خاصة بصدد القضايا المميزة لأطروحات وأفكار الأساطين السبعة. وإن آراءهم في الغالب هي «حكم مرسلة عملية أوردناها لئلا تشذ مذاهبهم عن القسمة، ولايخلو الكتاب من تلك الفوائد»[٥٣] من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني لم يجد في «الحكم العملية» فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. إلا أنه لم يهمل إيرادها من منطلق فائدتها العملية. وفي هذا الجمع الخاص (لحكماء الأصول) تبرز محاولته التصنيفية العلمية أيضاً، والتي عبر عنها بكلمات «لئلا تشذ مذاهبهم من القسمة». لقد أراد جمعهم في إطار محدد، تاركاً للقارىء مهمة الاستمتاع أو التأمل. وقد طبق هذه الفكرة بتجانس كبير في كل بحثه المتعلق بالفلسفة والفلاسفة. وبالتالي، شكل هذا الموقف أساساً منهجياً في تعامله مع تقاليد علم النحل الإغريقي، وعلم الملل والنحل وتصانيف الحكماء ونوادر الفلاسفة الإسلامية في موقفها من التراث الفلسفي.

فالشهرستاني، بوصفه عالماً من علماء الملل والنحل للقرن السادس الهجري، وقف أمام ثلاث مدارس كبرى، ذات نماذج مختلفة في تعاملها مع التراث الفلسفي. فالتراث الإغريقي المترجم مثل «الآراء الطبيعية» و«تاريخ الفلاسفة»، مثّل أحد النماذج البارزة لتقاليد المدرسة الإغريقية التي ركّزت على آراء الفلاسفة الطبيعية. أي الاهتمام بإنجازات العلم الفلسفي في موقفه من قضايا الانطولوجيا والميتافيزيقيا، دون أن يهمل حكم الفلسفة الأخلاقية. في حين مثّل الفن الإسلامي لكتابات الحكمة الفلسفية التيار الاغريقي

الأخلاقي والعملي. وهذا مايمكننا العثور عليه بوضوح بالغ في تلك الكتابات الشهيرة مثل صوان الحكمة والحكمة الخالدة ونوادر الفلاسفة ومختار الحكم ومحاسن الكلم وكثير غيرها. وقد أفرغ هذا النموذج العلم الفلسفي من محتواه الانطولوجي والميتافيزيقي والمعرفي. بصيغة أخرى أنه أفرغ الفلسفة من محتواها المنطقي الصارم. أما تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي، فقد ظهر في بداية الأمر، كمحاولة لوعي الذات الإسلامي في خضم صراع الفرق الدينية ـ السياسية (الكلامية). وإن تطوره اللاحق قد أدرج في فلك تأملاته وجدالاته عالم الفلسفة «الوثني» و«الإسلامي» من هنا يبدو واضحاً، بأن لكل من هذه النماذج تقاليده، ولحد ـ ما موضوعاته وغاياته الخاصة. وإذا كان نموذج فن الحكمة والنوادر الإسلامي أكثر قرباً من التقاليد الإغريقية في جعل حكم الفلاسفة مادة تصنيفه وتأملاته فإن العلم المللي النحلي الإسلامي أكثر قرباً من تقاليد الدوكسوغرافيا الأغريقية في محاولاتها التصنيفية للمدارس والفرق. إلا أن علم الملل والنحل الإسلامي تميّز إلى جانب ذلك بسعة احتوائه للمدارس والثقافات. فهو لم يقف في مجرى تطوره عند حدود عالم الإسلام، ولم يكتف بفرقه الكلامية، بل وبعالم الأديان التوحيدية، وفلسفة الإغريق وحكمة الثقافات الهندية والفارسية القديمة، والعربية الجاهلية.

ولعل الشهرستاني هو أكثر من مثّل هذا الاتجاه في نموذجه الأرقى. أي أن مهمته كانت أكثر تعقيداً، وبالتالي أكثر عرضة للزلل. خصوصاً إذا أخذ بنظر الاعتبار مستوى تطور ودقة المعارف المتداولة آنذاك في الأوساط العلمية. بصيغة أخرى، إن الشهرستاني، سواء وعى ذلك أم لا، فإنه قام بمحاولة تأليف فكرية فيما بين هذه النماذج الثلاثة، من خلال تجسيد المبادىء العامة التي بلورها في مقدمته النظرية اتجاه تحديد وعرض آراء مدارس الإسلام والأديان التوحيدية (الملل) وآراء النحل المختلفة.

فقد استعمل الشهرستاني واستقى من كتابات النموذج الإغريقي والإسلامي الكثير من معلوماته فيما يتعلق بآراء الفلاسفة وحكمهم. إلا أنه وضعها في الإطار الأكثر قرباً من تقاليد العلم الفلسفي، لافلسفة الأخلاق

العملية. وهذا مايبرز بوضوح في موقفه من الحكم. أي أنه حاول أن يعطي لها طابعاً فلسفياً ونظرياً من خلال إبراز الجانب العقلي فيها والمعرفي، أو من خلال ربط المنتقى منها بقضايا الفلسفة الكبرى. وليس صدفة أن يكتب الشهرستاني، بأنه وجد الكثير من الحكم المتفرقة في الكتب، إلا أنه يوردها بالصيغة التي توافق سَوْقَ مرامه وطرد كلامه(٥٤). فعندما يورد الحكم المنسوبة إلى أوقليديس (ت ـ ٢٧٥ / ٢٧٠ق.م) فإنه يبّرز فيها طابعها الفلسفي، مثل «الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية» وعندما يورد الحكم المنسوبة إلى ديمقريطس، القائلة بأنه لما كان الإنسان مضطر الحدوث كان معزول الولاية عن قلبه. وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه. فلهذا لم يستطع أن يتصرف في أصله لاستحالة أن يكون فاعل أصله، فإنه يعلق على ذلك قائلاً، بأن لهذا الكلام شرح آخر، سعى من خلاله لإظهار التمايز بين العقل والحس. فالإدراك العقلي، كما يقول الشهرستاني، لايتصور الانفكاك عنه، وفي حالة تمكن الإنسان من هذا الإدراك، فمن الصعب تصور نسيانه الاختياري، أو الإعراض عنه، بخلاف الإدراك الحسي. وهذا بدوره يدل على أن العقل ليس من جنس الحس(٥٥). وفي حديثه عن هوميروس، فإنه يورد حكمته القائلة، بأنه لاخير في كثرة الرؤساء. ويعلق عليها قائلاً: «وهذه حكمة وجيزة تحتها معان شريفة، لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال. ويستدل بها أيضاً في التوحيد»(٥٦) من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني سعى جهده لإبراز قضايا الفلسـفة المميزة ليس لثقافة الإغريق في تقاليدها القديمة، بل ومعضلاتها في الثقافة الفلسفية الإسلامية. أي محاولة إبراز القضايا المعرفية (العقل والحس)، والقضايا الميتافيزيقية والانطولوجية (التوحيد). وفيها لو تتبعنا انتقاءه للحكم الواردة في القسم الفلسفي من كتابه، ومقارنتها بما هو موجود منها في كتابات الصوان والحكمة الخالدة ومحاسن الكلم ونوادر الفلاسفة وغيرها، فإننا سنلاحظ وحدة الانتقاء المنظّم في خضوعه لتصنيف واضح المعالم لمدارس الفلسفة. فالشهرستاني لايدرج حكم الحكماء كما هي، وهو لا ينتقي من أي كان كيفما كان، بل

يدرجها ضمن إطار تلك المدارس الفلسفية، التي عادة ما لم تفلح في إبداع أفكار جديدة مقارنة بفرق أو مدارس الفلاسفة المتميزة وليس من قبيل الصدفة أن يدرج أغلبها فيما دعاه بـ «الفلاسفة الأصول».

لقد أدرك الشهرستاني فائدة الحكم العملية، ولكنه جهد لربطها بقيمتها العلمية. وإن حصيلة دراستنا لترتيب هذه الحكم واختيارها يكشف عن أن أغلبها كان يخضع لمبدأ إبراز الطابع العقلاني، أما جانبها العملي فإنه أنصّب في إطار إدراكه لغاية الفلسفة، أي في إبراز قيمتها الأخلاقية الرفيعة في الممارسة الفردية في إطار إدراك أعمق لقيم الأخلاق ومعنى الوجود. فالحكمة التي يوردها على مثال شخصية بقراط (ت ـ ٣٧٠ق.م)، من رفضه الذهاب إلى ملك فارس مقابل المال، وتفضيله خدمة قومه، وعدم أخذه الأجرة مقابل علاج الفقراء أحد أمثلتها الملموسة(٥٧). أما مجموعة الحكم التي يصنفها على لسان شخصية الفيلسوف ـ الحاكم والحكماء ـ العقلاء، فهو أحد الأمثلة الحاذقة لإدراكه علاقة الفلسفة ـ العملية والسياسية بالأخلاق الفلسفية. أي إبراز الطابع الاجتماـ سياسي والأخلاقي لهذه الحكم في ظل منظور أشمل للموقف من السلطة ومعنى الحياة.

فإذا كانت الحكم الكثيرة التي يوردها الشهرستاني موجهة لإظهار الطابع العقلي ـ الأخلاقي عند الفلاسفة، فإنه يفصح في جمعه حكم الحكماء (الفلاسفة) في موقفهم من السياسة والقوة بعد موت الاسكندر المقدوني، عن تلك الظاهرة المتناقضة التي ربما حدس مضمونها والقائلة بتناقض القوة والحكمة. أي أنه يسير هنا في تقاليد الفلسفة العقلانية والأخلاقية، التي تبحث في المعرفة، باعتبارها ميدان بلوغ السعادة الحقيقية، وفي السلطة عن حكمتها في خدمة وإصلاح المجتمع. ومن الممكن القول بأنه تتبع في هذا المجال تقاليد «نصائح الملوك» الإسلامية أكثر مما تتبع تقاليد الفلسفة السياسية الاغريقية. إلا أنه صاغها في أسلوب التعارض الإيجابي فيما بين الحكمة والسلطة، لأجل إبراز أبدية الحكمة وعابرية القوة السلطوية. وليس صدفة، فيما يبدو أن يورد الشهرستاني عشرون حكمة للاسكندر المقدوني تعبر عن

الحكمة الفلسفية لرجل السياسة السلطوي، وثمان عشرة حكمة تدين اللاتطابق فيما بين الفلسفة والسياسة، الحكمة والسلطة، الأخلاق والقوة. فالغريب، أو بصورة أدق اللاغريب في الأمر، أن الشهرستاني لايورد سوى آراء الحكماء المعارضة للمقدوني. فهو يورد حكم تدين كلها سياسة ومعنى وقيمة انتصارات المقدوني. فقد قال زينون الأصغر عنه: «ياعظيم الشأن! ما كنت إلا سحاب اضمّحلّ لما أظلّ، فما تحسّ للملك أثراً ولاتعرف له خبراً». بينما قال عنه أفلاطن الثاني «أيها الساعي المغتصب جمعت ماخذلك، وتوليت من تولى عنك. . . وعاد على غيرك مهنؤه وثماره». أما فوطس، فإنه قال: «ألا تتعجبون من لم يعظنا اختياراً حتى وعظنا بنفسه اضطراراً». بينما قال مسطورس: «قد كنا بالأمس نقدر على الاستماع ولانقدر على القول، واليوم نقدر على القول، فهل تقدر على الاستماع؟» في حين قال ثاون: «انظروا إلى حلم النائم كيف انقضى!!». وقال حكيم آخر: «طوى الأرض العريضة فلم يقنع حتى طوى هنا في ذراعين». وقال حكيم آخر: «لم يؤدبنا بكلامه كما أدبنا بسكوته». وقال آخر: «من ير هذا الشخص فليتق وليعلم أن الأيام هكذا قضاؤها!!» وقال آخر: «من شدة حرصه على الارتفاع انحطّ كله»[٥٨].

من كل ذلك يبدو واضحاً، بأن الفائدة العملية للفلسفة الأخلاقية، تمتلك في منظومة الشهرستاني قيمة معرفية أيضاً. أي أنه حاول ان يجسّد بالقدر الضروري استعادة الموضوع العلمي للفلسفة ومهماتها وغاياتها الأصلية. وهو لم يخرج في استيعابه هذا الجانب عن النموذج الأرفع آنذاك في تقاليد العلم الفلسفي، أي الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية التي ظل يكنّ لهما احتراماً عميقاً، رغم خلافاته العقائدية معهما. ففي ميدان العقائد والجدل الفكري لم يتهاون الشهرستاني من أن يؤلف كتباً في الصراع ضد الفلسفة، بينما اكتفى في ميدان العلم المللي النحلي بتصنيفها وتحليلها النظري جاعلاً إياهما أحد الأساليب المثلى في إدراك الحقيقة. وفي هذا تكمن القيمة العلمية لإبداع الشهرستاني في تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي. لقد جهد نفسه، إن أمكن القول، في المشاركة الفعالة لإضعاف الفلسفة في تقاليدها السقراطية

والرواقية، وإعلاء نموذجها الأرسطي ـ الأفلاطوني ـ. وهو بهذا لم يبتعد عن الحقيقة في ملموسيتها التاريخية. وهذا مايبرز بجلاء في تحليله مفهوم الفلسفة ومحتواها وأهميتها العملية وغايتها القصوى.

فالشهرستاني تتبع في تحديده للعلم الفلسفي تقاليد الأرسطية. إلا أنه مازجها، شأن كل عملية ثقافية معقدة، بكل عناصر ثقافته الخاصة. فقد عرفت الثقافة الإسلامية حتى عصر الشهرستاني، نماذج فلسفية من الصعب حصرها. وإذا كان مفهوم الفلسفة يتطابق في الوعي السائد، مع التقاليد الإغريقية، وهذا ما يمكن رؤيته في آراء الشهرستاني، فإن مضمون هذا المفهوم تمحور، شأن كل تفكير فلسفي، في دوامة القضايا التقليدية للوجود الاجتماـ سياسي ومعضلات وعيه الميتافزيقي والأخلاقي. فالشهرستاني، ينطلق من أن الفلسفة في مفهومها اللغوي هي حبّ الحكمة. والحكمة بالتالي هي موضوع وغاية الفلسفة. إلا أن الحكمة تنقسم في الإطار العام، كما يكتب الشهرستاني، إلى قسمين: حكمة قولية (أو عقلية) وحكمة فعلية (أي عملية أو أخلاقية). وليست الحكمة القولية (العقلية) بنظر الشهرستاني، سوى الحكمة العلمية التي تتطابق في فهمه مع الفلسفة النظرية في صيغتها المنطقية. أي تلك الحكمة التي يصل إليها الفيلسوف بالعقل من خلال البراهين والاستقراءات المنطقية. في حين أن الحكمة الفعلية هي كل مايفعله الفيلسوف من أجل بلوغ غاية كمالية. أي أن الفيلسوف في سعيه نحو الكمال يحاكي، إن أمكن القول، المثال المطلق (الله). فالأول الأزلي، كما يكتب الشهرستاني، هو الغاية والكمال، فإنه لايفعل فعلاً دون ذاته. والحكمة التامة في فعله هي تبع لكمال ذاته. وهذا هو المقصود بالكمال المطلق في الحكمة. والحكيم (الفيلسوف) في سعيه نحو الكمال المطلق، هو مثال السعي نحو الكمال المطلوب.

إلا أن الشهرستاني لم يقف عند حدود التقسيم العام للعلم الفلسفي، بل وحاول الكشف أيضاً عن تطوره من خلال إبراز تغير موضوعاته. فقد لازم تطور العلم الفلسفي، أو الحكمة القولية، تحولاً جوهرياً في موضوعاته من

عالم الطبيعة والإلهيات إلى الفكر ذاته (المنطق). وعلى الرغم من أن الشهرستاني لايحدد موقفه مما إذا كان هذا التحول خطوة إلى الأمام أم العكس، في تطور العلم الفلسفي، فإنه يكشف عن أهمية هذا التحول الواقعي (التاريخي) في مادة العلم الفلسفي. فالمتأخرون من الفلاسفة، كما يقول الشهرستاني، قد خالفوا الأوائل في أكثر المسائل. وإذا كانت مسائل الأوائل محصورة في الطبيعيات والإلهيات، أي الكلام في الله والعالم، ثم زادوا عليه الرياضيات[٥٩]. فإن دخول المنطق الأرسطي[٦٠]. قد حول الفلسفة (الحكمة) إلى علم قائم بحد ذاته له ميادينه المستقلة والمترابطة.

فالعلم الفلسفي لم يعد مجرد تأمل عقلي اتجاه عالم الإلهيات والطبيعة، بل والعلم الطالب لماهيات وكيفيات وكميات الأشياء، أي العلم الإلهي والعلم الطبيعي والعلم الرياضي، الذي أكمله أرسطو بالمنطق، باعتباره آلة العلوم، آنذاك، إن أمكن القول، اكتمل العلم الفلسفي في حلقته الأولى فاسحاً المجال أمام التعامل اللانهائي مع ماهيات وكيفيات الأشياء والفكر. وإذا كان تطور العلم الفلسفي قد رافق تباين آراء الحكماء (الفلاسفة) بصدد موضوعاته، فإنهم التقوا في موقفهم من مهمة وغاية الفلسفة في بلوغ السعادة الحقيقية.

فالسعادة هي الشيء الوحيد، الذي يطلب لذاته، باعتبارها الذروة الواقعية والمثال الضروري للحكمة. فالإنسان، كما يقول الشهرستاني، يكدح لأجل بلوغ السعادة. وهي لاتنال إلا بالحكمة. وهو، بهذا المعنى، يشاطر الافتراض الضمني لمنطق الفلسفة في أن الحكمة هي أسلوب بلوغ السعادة. وقد حدد ذلك بدوره الاستعادة التحليلية لمهمة الحكمة. فهي إما تطلب للعمل أو للعلم. من هنا نستطيع أن نستشف، بأن الشهرستاني في تتبعه التقاليد الأرسطية ـ الأفلاطونية، أو بصورة أدق التقاليد الفلسفية ككل بل ولحد ـ ما كل تقاليد المعرفة والثقافة النظرية والعملية، قد حاول الكشف عن الصلة الداخلية بين العلم النظري والعملي من جهة، والعلم والعمل من جهة أخرى، باعتبارهما تجليات عضوية لوحدة الحكمة. وبالتالي، فإن

الخلافات فيما بين ممثلي الحكمة في مدارسها العديدة حول أفضلية أو أولوية العلم أو العمل، العلمي أو العملي، هي مجرد تباين لايغير في حالات عديدة، من مضمون الحكمة بقدر مايؤثر على نموذج فعاليتها العملية أو وظيفتها المباشرة، لاغايتها القصوى. فالشهرستاني يشير إلى واقع تقديم بعض الحكماء للقسم العملي على العلمي وبالعكس. إلا أن هذا التقديم يعكس في جوهره السعي لتجسيد الحكمة إما في جانبها العملي (عمل الخير) أو في جانبها العلمي (علم الحق). وفي كل ذلك، لايمكن بلوغ مرامها إلا بـ«العقل الكامل والرأي الراجح»[٦١].

بصيغة أخرى، إن الشهرستاني حاول أن يكشف عن طبيعة العلمي والأخلاقي في الفلسفة، وعن موقع العقل فيها، أو بصورة أدق في بنائها العلمي والعملي. غير أن هذه القضية في منظومته لم تحمل طابعاً معرفياً (غنوصيولوجيا)، بقدر ما أنها شكلت جزءاً من صراعات الفكر الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالدين، وتجليات ذلك في عالم الإسلام، وبالأخص فيما يتعلق بقضايا الفيلسوف والنبي، الإلهام والوحي، العقل والشرع وغيرها. وإن التعارض النسبي الذي يصوغه الشهرستاني في طبيعة مضمون الحكمة والشريعة وشخصياتها (الفيلسوف والنبي)، هي لحد ـ ما إحدى أشكال تجلي الخلاف الفعلي فيما بين العلمي والعملي، الخير والحق، أو بصورة أدق أولوية كل منهما في نموذج المثال وواقعية الغاية والوسيلة. وليس من قبيل الصدفة أن يصوغ الشهرستاني هذه العلاقة في مفاهيم: «إن الأنبياء أيدوا بإمداد روحية تقريراً للقسم العملي ولطرف من القسم العلمي، بينما الحكماء تعرضّوا لإمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي ولطرف من القسم العملي»[٦٢]. فالتباين في الأسلوب (المعرفي) والوسيلة العملية يصل في ظاهريته إلى حد القطيعة، أما في الواقع، فإنه تباين الوسيلة، الذي يعكس في أحد تجلياته طبيعة الخلاف فيما بين الفيلسوف والنبي في وعي وإدراك حقيقة الحكمة. فالأنبياء أيدوا بإمداد روحية، بينما الفلاسفة تعرضوا لإمداد عقلية. وليس هذا الخلاف بين الإمداد والتعرض، الروحي والعقلي مجرد قضية لاهوتية حددتها

التصورات الدينية في موقفها من ماهية الوعي والمعرفة، بل تباين يؤكد طبيعة التجانس فيما بين الروحي والعملي، العقلي والعلمي، وتباين أولوية العملي للروحي (المعرفي) والعلمي للعقلي (الفلسفي).

فالشهرستاني لايرى في الإمدادات الروحية للنبي سوى تقريراً للقسم العملي، دون أن ينفي ما للقسم العلمي من أهمية. أما الإمداد الروحي، فهو الآخر تقرير للقسم العلمي ولكن لطرف فيه (أي لجزء منه). وهذا ماينطبق على الفلاسفة. فهو لايرى في تعرضهم للإمدادات العقلية سوى تقريراً للقسم العلمي، دون أن ينفي ماللقسم العملي من أهمية. فالتّعرض العقلي هو الآخر تقرير للقسم العملي ولكن لطرف منه. وقد حدد هذا التباين في مصدرية المعرفة وأسلوب تجليها وأولوية (أو وسيلة) توجهها، الغاية المميزة لكل منهما. فغاية الحكيم، كما يكتب الشهرستاني، هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشّبه بالإله الحق بقدر الإمكان، بينما غاية النبي في أن يتجلى له نظام الكون، فيقدّر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنتظم مصالح الناس(٦٣). أي أنه يطبّق بتجانس ماسبق. وأن طرحه في موقفه من علاقة الروحي بالعقلي، الإمداد بالتّعرض، وطبيعة العلاقة بين العلمي والعملي. فالتباين الذي يبلغ في أسلوب تجليه لحظات هائلة الاتساع، ماهو في الواقع، سوى الصيغة الأكثر تطرفاً لوعي طبيعة العلاقة بين العقلي والعملي، الحقيقة والأخلاق.

والشهرستاني ههنا، لاينهمك في تحليل طبيعة التناقض في هذه القضايا. إنه مجرد أراد الكشف عما في هذا التباين من وحدة داخلية. فالفيلسوف يسعى لأن يتجلى كل الكون لعقله، بينما النبي في أن يتجلى له نظام الكون. فهذا التباين في الغاية، الذي يعّبر عن ماهية المعرفة في طبيعة تأملها، يكشف عن الخلاف الفعلي ليس فيما بين الفلسفة والدين، بل وبين الاتجاهات الفلسفية ذاتها. لقد أراد الشهرستاني إبراز ما في خلاف العقل والأنا الكلية من تباين يمكن أن يجد تعبيره في المواقف العملية. فالفيلسوف يسعى لأن يتجلى الكون كله لعقله الفردي، وقد حدد هذا بدوره أسلوب تجسيد مادعاه

الشهرستاني بالإمداد العقلي تقريراً للقسم العلمي، أما القسم المتبقي للطرف العملي، فيقوم في مهمة التشّبه بالإله الحق. إن مهمة العقل تقوم في الإدراك، وبالتالي لايفسح إلا إمكانية التشّبه مع مثاله المطلق. وهو بهذا المعنى لايمكنه إلا أن يكون فردياً. في حين أن النبي، هو التجسيد الحي لما دعاه الشهرستاني بالإمداد الروحي تقريراً للقسم العملي ولطرف من القسم العلمي. فالنبي يبرز باعتباره الكلّ الصغير. إذ الكون له يتجلى. . وهو لايبحث في هذا التجلي إلا عن النظام. أي أنه لايتعامل مع الكون كمادة أو موضوع للتأمل العقلي من أجل التشبّه بخالقه. على العكس إنه ينطلق من الخالق لتأمل نظام ما هو موجود باعتباره تجل للحكمة. أي أنه لايبحث عن الحكمة في الحكمة، بل عن أسلوب «أنسنتها» في عالم المصالح وتنظيم شؤون المجتمع. إنه يبحث عن الهرمونيا الممكنة فيما بين نظام الكون ونظام الإنسان الأمثل. وبهذا المعنى فإنه سعي جماعي لافردي.

إن هذا التفلسف، يشكل بحد ذاته موضوع ومعضلة الثقافة الملموسة في كل وقائعها ومكوناتها التاريخية. ثم إن هذا التفلسف لايبحث عن حلول قائمة ضمن منظومة فلسفية لها أطرها الخاصة، بقدر ما أنه أنصبّ في منظومة الشهرستاني المللية النحلية. فقضية ومعضلة الفلسفي والديني العقلي والشرعي هي من مسائل الثقافة الإسلامية الكبرى. أما تنظيرها العلمي في منظومة الشهرستاني، فإنه مجرد تعبير عن وعيه المنهجي لتقييم الفلسفة كعلم عقلي خاص ومتميز. وهذا مايبرز بوضوح في موقفه من طبيعة العلاقة فيما بين الفلسفة والأديان ككل، ومن طبيعة تأثيرها وامتدادها النظري في ثقافة الإسلام ومدارسه الكلامية والفلسفية.

وبغض النظر عن معتقدات الشهرستاني الشخصية في موقفه من آراء الفلاسفة، فإنه استطاع كعالم للملل والنحل (أو مؤرخ للأديان والفكر الفلسفي واللاهوتي) أن يبرّز تأثير الفلسفة كعلم، في صيرورة الثقافة النظرية العالمية. وفي هذا تنعكس أيضاً نظرته إلى الفلسفة كعلم ذي كيان خاص.

فقد حاول الشهرستاني، بالقدر الذي أتيحت له فيه معرفته آنذاك،

الكشف عن طبيعة تأثير الفلسفة على بلورة الكثير من مفاهيم المدارس اللاهوتية (الكلامية) والفلسفية في عالم الثقافة اللاهيلينية. فهو لايشير البتة إلى أي تأثير لها على الديانات اليهودية والمجوسية والمانوية، ولكنه حالما يتطرق إلى النصرانية، فإنه يشير إلى أنها كانت أكثر صفاء قبل بولص فالأخير بنظره، هو الذي شوش على شمعون الصفا، بحيث صيّر نفسه «شريكاً له وغيّر أوضاع كلامه وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره»(٦٤). والشهرستاني مصيب لحد ـ ما في إشارته إلى خلط «الرسائل» بكلام الفلاسفة. إذ بغض النظر عن تشدّد بولص في أن المسيح لم يرسله ليعّمد البشر، بل ليبشرّهم لا بالحكمة لئلا يتعطل صليب المسيح، إذ أن كلمة الصليب عند الهالكين جهالة أما عند المخلصين للمسيح فهي قوة الله، فإنه أدرج ضمنياً اللاإدارية «الفعالة». لقد تتبع بولص الفكرة الدينية (اليهودية ـ النصرانية) القائلة بإبادة حكمة الحكماء ورفض فهم الفهماء(٦٥). لقد فضّل بولص الجهل بالله على حكمة الحكماء. أي أنه حاول وضع إشكالية المفارقات فيما أسماه بسؤال اليهود عن الآيات واليونانيين عن الحكمة(٦٦). وقد ردد بولص كثيراً فكرته القائلة بأن كلامه هو ليس كلام الحكمة الإنسانية المقنع، بل هو برهان الروح والقوة، لأجل ألا يكون الإيمان بحكمة الناس، بل بقوة الله(٦٧). إن رفض الحكمة الإنسانية ببراهينها المقنعة في عالم الروح النصراني ومفاهيمه عن الصليب والمسيح، هو مادعاه الشهرستاني بوساوس الخاطر. إلا أنها ذاتها الوساوس العريقة الجذور في «ذبذبات» الحكمة المدانة.

فإذا كان الشهرستاني قد اكتفى في استعراضه للنصرانية بإبراز هيكلها اللاهوتي ـ الديني، فإنه لم يفته في بعض اللحظات الإشارة عما في مفاهيم فرقها من تأثير خفي للفكر الفلسفي. فإذا كان قد أهمل تأثير الفلسفة على أفكار الملكانية واليعقوبية، فإنه لّمح إلى بعض أثارها في النسطورية. فهو يشير إلى أن منتهى كلام نسطور في إثبات كون الله موجوداً حياً ناطقاً، شبيه بما تقوله الفلاسفة في حدّ الإنسان، إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه جوهراً مركباً بينما الله جوهر بسيط غير مركبّ(٦٨). بل إنه يقدم في بعض

تقييماته النقدية، لمحة خاطفة عن قرائن الفكر اللاهوتي فيما بين النصرانية والبهشمية الإسلامية (أتباع أبي هاشم الجبائي)، مشيراً إلى التشابه فيما بين آراء نسطور في الأقانيم و«أحوال» أبي هاشم الجبائي المعتزلي (ت - ٣٢١هـ). ولم يغفل الشهرستاني أية فرصة مناسبة للإشارة إلى طبيعة وكيفية تأثير الفكر الفلسفي في المدارس الدينية. ففي معرض إشارته لبعض الآراء الأرسطية (أو المنسوبة له) والقائلة بأن أرسطو فسر المبادىء بأنها العناصر الأربعة، في حين البعض قال بأن أرسطو اعتبر المبدأ الأول هو ظلمة هاوية، فإنه يعلق على ذلك قائلاً، بأن هناك قوماً من النصارى أثبت تلك الظلمة وسمّوها «الظلمة الخارجة»[٦٩].

فإذا كانت ملاحظات الشهرستاني ومحاولاته الكشف عن الصلة فيما بين الفلسفة والفرق الدينية اللاإسلامية، عابرة وسريعة، فليس ذلك فيما يبدو، إلا لقلة اطلاعه في هذا المجال، أو بفعل صعوبة احتواء كل هذه المدارس أو لمحدودية مهماته النظرية التي صاغها في مقدماته الأولى. فقد أعطى الشهرستاني لجميع الأديان الكبرى في عصره ومحيطه حقها من الاهتمام والتحليل، وللمدارس الفلسفية من التصنيف والتقييم اعتبارها. وإذا كان اهتمامه أكثر ظهوراً، وتصويباته أكثر دقة في الكشف عن تأثير الفلسفة في عالم الإسلام وفرقه الكلامية، فلأنه كان أوسع إطلاعاً وأوثق معرفة في هذا المجال.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة عدم نسيان أو تجاهل واقعية التأثير الثقافي وحدوده الفعلية القائمة آنذاك. إذ لم تكن الثقافة الروحية والفكر النظري والمدارس الفلسفية فاعلة التأثير وديناميكية الحركة آنذاك إلا في عالم الإسلام. فحب الحكمة كفيلوسوفيا، وكفلسفة لم تعبّر عن ذاتها آنذاك إلا في أوساط الفكر الاجتماعي للخلافة. وقد حدد ذلك لدرجة كبيرة طبيعة وموقف الشهرستاني في رسم العلاقة فيما بين الكلام الإسلامي والفيلوسوفيا الإغريقية وغوذجها الإسلامي: الفلسفة. فقد نظر إلى تأثير الفلسفة كعلم قائم بحد ذاته، وكنموذج للمعرفة في عالم الإسلام، استناداً إلى واقع تطور «العلوم

الإسلامية»، وربط كل ذلك بسلسلة خلافات الأمة، وانتقال هذه الخلافات من ميدان الصراع السياسي المباشر إلى الميدان النظري (الإمامة والأصول)[٧٠]. ذلك التحول، الذي أظهر «بدع» معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر، ثم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في المنزلة بين المنزلتين، ثم مدارس المعتزلة والزيدية والروافض. آنذاك، وبعد أن تبلورت تيارات الفرق الإسلامية النظرية، وبعد مطالعة «شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون»[٧١]، ظهرت للمرة الأولى إمكانية خلط مناهج المعتزلة والفرق الإسلامية بمناهج الفلاسفة[٧٢]. حينئذ أدى هذا الخلط إلى ظهور علم الكلام. أما لأن أظهر وأعقد المشاكل التي تناولها، كما يكتب الشهرستاني، «هي مسألة الكلام، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علم المنطق. والمنطق والكلام مترادفان»[٧٣]. وبغض النظر عن مدى دقة هذا الحكم، إلا أن الشيء الجوهري فيه يقوم في استيعابه المنهجي لتطور علم الكلام وتأثره بالفلسفة. وهو في الوقت الذي يشير فيه إلى واقعية التأثير الفلسفي في علم الكلام، فإنه يكشف أيضاً عن استقلالية الكلام في منافسة علوم الفلسفة.

إن هذا التأثير والمنافسة لم يكونا نتاجاً لسعي المتكلمين الفردي ولتطور الوعي النظري في مجرى صراعات الأمة وديناميكية حركيتها الثقافية، بل والنتاج الضروري لتطور الفكر في مناقشة معضلات الوجود الملموسة. وقد أدرك الشهرستاني، أو على الأقل شخّص بعض جوانب هذا الواقع. فقد أفرد أوراقاً خاصة باستعراض خلافات الفلاسفة في قضايا الإبداع والمبدع والإرادة، وتباين أفكارهم حول ما إذا كان الإبداع والمبدع عبارتان عن معبر واحد أم للإبداع نسبة للمبدع؟ وما هي هذه النسبة، وكذا الحال حول الإرادة، أي هل هي المراد أم المريد؟ وقد وجد في هذه الخلافات شيئاً ما شبيهاً بالخلاف المثار فيما بين متكلمي الإسلام في مفاهيم الخلق والمخلوق والإرادة[٧٤].

فالشهرستاني لم يترك أية فرصة سانحة أثناء الحديث عن الفلاسفة إلا

ويقارنها بالمتكلمين. والعكس هو الصحيح. لقد أراد من خلالها، فيما يبدو، أن يكشف أيضاً عن التأثير المتبادل فيما بين الفلسفة والكلام في الوسط الإسلامي وعن استقلاليتهم النسبية. إلا أن تتبعه نشوء الفرق الإسلامية وكيفية تأثرها بالفلاسفة، لايدع مجالاً للشك حول «المسار التاريخي» والصيغة النظرية لفعالية الفلسفة في الوسط الكلامي والإسلامي بشكل عام. وإذا كان الشهرستاني قد ربط هذا التأثير بفرق المعتزلة، فلأن الأخيرة كانت التيار الأكثر قابلية، بفعل عناصر وعيها العقلانية، لأن تتجاوب مع حكمة الفلاسفة القولية (العقلية). وليس من قبيل الصدفة أن يؤكد الشهرستاني على أن العّلاف (ت ـ ٢٣٥هـ) وهو شيخ المعتزلة الأكبر، قد «وافق الفلاسفة في أن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، وكذلك قادر بقدرة وقدرته ذاته»[٧٥]. في حين أن النظّام (ت ـ ٢٣١هـ) في متابعته الفلاسفة قد «غلا في تقرير مذاهبهم»[٧٦]. فالشهرستاني يشير إلى أن النظّام «طالع كثيراً كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة»[٧٧]. وأن الكثير من آرائه شديدة الشبه بآراء الفلاسفة، وخصوصاً بصدد قضايا الأفعال باعتبارها حركات، والسكون باعتباره حركة، والعلوم الإرادات وحركات النفس وغيرها. إذ ليست الحركة عنده، كما يكتب الشهرستاني، هي النقلة «بل هي مبدأ تغير كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع»[٧٨]. وهذا ماينطبق على مقالته في الكمون والظهور، بمعنى أخذه إياها من الفلاسفة [٧٩]. وبغض النظر عن أن النظّام، كما يكتب الشهرستاني، قد خالف آراء الفلاسفة (والمتكلمين أيضاً) بصدد قضايا الجوهر وأحكامه، إلا أنه وافقهم في نفي الجزء الذي لايتجزأ[٨٠]. ومع ذلك، فإن النظّام، في الإطار العام، حسبما يقيّمه الشهرستاني، «أكثر ميلاً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين»[٨١]. فالنظّام بهذا المعنى، مثّل الاستمرارية المعتزلية لشيخ المعتزلة الأول واصل بن عطاء (ت ـ ١٣١هـ). فقد وضع واصل اللبنات الأولى لصرح المعتزلة النظري بصدد الموقف من قضايا الصفات الإلهية. وهذا ماجعل الشهرستاني يعلق عليها باعتبارها أفكاراً غير ناضجة بعد. وأن

نضوجها اللاحق من قبل اتباعه المعتزلة، جرى بعد أن «شرع أصحابه في مطالعة كتب الفلاسفة»[٨٢]، مما جعلهم يؤيدون فكرة إرجاع جميع الصفات الآلهية إلى كونه (الله) عالماً قادراً. ثم الحكم لاحقاً بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة حسب آراء أبي علي الجبائي (ت ـ ٣٠٣هـ)، أو حالان حسب آراء ابنه أبي هاشم الجبائي (ت ـ ٣٢١هـ)، أو ردهّما إلى صفة العالمية (العلم) كما هو الحال عند أبي الحسين البصري (ت ـ ٤٣٦هـ). وقد علق الشهرستاني على هذه الفكرة قائلاً: «وذلك عين مذهب الفلاسفة»[٨٣].

وحالما اتخذت عملية التأثير الثقافي للفلسفة مسارها الراسخ في الوسط المعتزلي، فقد أصبح من الصعب التخلص منها. لقد تحولت الفلسفة إلى معين ومصدر لاينضب لتطوير الآراء الكلامية. والشهرستاني يشير إلى أن مفهوم معمر بن عباد السلمي (ت ـ ٢٢٠هـ) واتباعه للإرادة، والمبني على أساس موقفه من حقيقة الإنسان، باعتباره معنى أو جوهر غير الجسد، لكنه مدبر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف، ما هو إلا قول الفلاسفة. إذ بفعل ميله إلى مذهب الفلاسفة، كما يستنتج الشهرستاني، «فإنه ميّز بين أفعال النفس وبين القالب»[٨٤]، أي الجسد. وقد بحث الشهرستاني عن كل الأفكار المعتزلية التي تمت بصلة خفية أو مباشرة بآراء الفلاسفة. ولهذا نفهم محاولته تفسير مضامين الأفكار التي ينسبها إلى ثمامة بن أشرس (ت ـ ٢١٣هـ)، القائل بأن العالم فعل الله بطباعه، حيث وجد في هذه الفكرة روح الفلسفة الدهرية. إذ لاتعني هذه العبارة في جوهرها، كما يفسرها الشهرستاني، سوى ماتريده الفلاسفة من فكرة «الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة»[٨٥]. من هنا يبدو واضحاً، بأن الشهرستاني حاول دوماً الكشف عما في تأثير الفلسفة على آراء المعتزلة من روح «طبيعية». وبالتالي، تمثيلها، بالقدر الكلامي الممكن، حوافز «الحكمة العقلية» في نموذجها الدهري. فالجاحظ (ت ـ ٢٥٥هـ)، كما يكتب الشهرستاني، من «فضلاء المعتزلة». وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخالط وروّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة»[٨٦] وإن مفاهيمه في الإرادة،

كانت كما قال بها «الطبيعيون من الفلاسفة»[٨٧].

إلا أن الفلسفة، لم تعد حكراً على تيار إسلامي دون آخر. فحالما دار البحث عن السعادة في فلك الإرادة الفكرية، فإنه كان لابد وأن يدمج في تياره أنفاس الفكر النظري، بغض النظر عن ملامح بروزه الظاهري ودعاوى إعلاناته المباشرة. حقيقة إن هذا التأثير بقي محدوداً في وعي الشهرستاني، أو بفعل عدم اهتمامه الكبير بإبراز ملامحه المباشرة وغير المباشرة. فقد اكتفى هو بإشارة واحدة لتأثير الفلاسفة على أفكار الصفاتية (الأشعرية) في إبداع إحدى شخصياتها: الجويني (ت ـ ٤٧٨هـ)، معتبراً مفهومه عن القدرة وترابط الأسباب بمسبب الأسباب، ما هو إلا رأي «أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام»[٨٨]. وفي هذا التقييم العابر، ينعكس، دون شك، وعي التأثير الأرسطي الطبيعي، والأفلاطوني الإلهي في الاعتزال والصفاتية (الأشعرية). ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني قد اكتفى في الإشارة إلى ما هو أكثر شهرة في أوساط التيارات الكلامية. ولعل في صمته عن الإشارة لتأثير الفلسفة في اتجاهات الجبرية (كالجهمية والنجارية والظرارية) والمشبّهة (أتباع أحمد بن حنبل، ومالك بن أنس وداود الأصفهاني ومقاتل بن سليمان) والكرامية (اتباع محمد بن كرام ـ ت ـ ٢٥٥هـ)، هو أحد تجلياته الملموسة. إلا أنه يعبّر في هذا الصمت أيضاً عن موقف متجانس في استيعابه لأسلوب العلم الفلسفي.

إن عدم إشارته لأي تأثير فلسفي في آراء الخوارج والمرجئة والشيعة، له مايبرره في أن تياراتها الأساسية، شكلت في جوهرها استمرارية لاستيعابها المباشر لصراعات الأمة الدولية. وهذا مايفسر لحد ـ ما اهتمام الشهرستاني بما يمكن دعوته بالفعل الإيماني عند الخوارج، والعقد الإيماني عند المرجئة ومسألة الإمامة عند الشيعة. في حين أن الباطنية (الإسماعيلية)، تبرز كممثل تبدو كتيار له ولعه المتميز ضمن إطار الحركة الشيعية، بالفلسفة وآرائها. فقد خلطت الباطنية القديمة، كما يقول الشهرستاني كلامها ببعض كلام الفلاسفة[٨٩].

من كل ماسبق يبدو واضحاً، بأن موقف الشهرستاني من الفلسفة في التراث الإسلامي كان مبنياً على أساس سعيه لإظهار فعاليتها في بلورة مفاهيم الكلام. وفي الوقت نفسه كان استيعاباً جديداً (منظومياً) لخصوصيتها العلمية، التي تطابقت في هويتها الثقافية مع عالم الحكمة اليونانية ومن الصعب القول، بأنه أخطأ في هذا الحكم، إلا أنه مثّل في الواقع، لا حقيقة الفلسفة، بل هوية كيانها التاريخي. وقد حاول فيما يبدو كسر هذه الحواجز «الوهمية» التي أبدعها العقل النظري لمرحلته، إلا أنه ظل اسيراً لها. وهذا مايفسر ذلك التناقض القائم في منظومته بين نظرته إلى منشأ و«موطن» الفلسفة وموضوعها، وبين محاولته ربطها بكيانات ما «قومية». أي بغض النظر عن الإنجاز الهائل الذي جسدته منظومته ومنهجيته الفلسفية العلمية وتثويرها علم الملل والنحل الإسلامي، بل وعلم الأديان والفكر بشكل عام، إلا أنها ظلت تعاني من ضيق القيود التي كبلتّها بها دينية العقيدة الوحدانية و«قواعد الحدود» الثقافية. وقد كمنت في كل من هذين «القيدين» تعقيداته وتناقضاته الخاصة. وهنا يجدر القول إلى أن هذه القضية أكثر تعقيداً مما تبدو للوهلة الأولى. إنها تعكس الديناميكية الطبيعية لتطور الفكر العلمي في مجرى صياغته قواعده الخاصة. وليست الأخيرة سوى قيود يفرضها لنفسه من أجل تحديد مساره «المنطقي». إنه التناقض الذي يلفّ البحث العلمي ـ التاريخي، تماماً كما هو الحال في كل معضلاته الفلسفية الكبرى. فالحلول الوسطية لأقطاب اللانهاية في كل معضلات الفكر الأخلاقي على سبيل المثال، ستظل على الدوام، مازال هذا التناقض هو أسلوب وجودها. أما في مجال البحث التصنيفي التاريخي، فإنه يعاني شأن كل بحث علمي من ضعفه الخاص. وبالتالي ليست حصيلة تطوره سوى محاولة «تقوية» الضعف. ومن ثم خلق معضلات أشد بأساً للذهن. إلا أن هذه العملية هي الوحيدة التي بإمكانها أن تبرر طريق العودة إلى «اللانهاية»، وهي الوحيدة التي بإمكانها أن تبرق بأمل السعادة الروحية في البحث عن واقعية تجسيد أو رؤية أو تذوق المطلق. وبهذا المعنى، فإن تناقضات المنظومة الشهرستانية، هي النتاج الأكثر نضجاً

لتقاليد علم المقالات والملل والنحل الإسلامي.

فقد وضع الشهرستاني أمام نفسه مقدمات لتدقيق البحث النظري، التي عمقّت منطقية التصنيف، إلا أنها أعاقت في جوانب أخرى كسر القناعات الراسخة. ومن العبث النظر إلى هذه «القيود» بشاعرية الخيال الساذج، وبالتالي البحث فيها عن أسوار العشق الذهبية، ولاتبسيطها بفجاجة الأوهام المتحذلقة، وبالتالي البحث فيها عن قيود الذل الأبدية. فالمنظومة الشهرستانية، امتثلت التقاليد الثقافية للخلافة في ميدانها النظري وبرعمت عناصرها العقلانية ـ الفلسفية ضمن حدود وعيها التاريخي. وهي بهذا المعنى، لم تبحث عن أجوبة نهائية، ولا عن بديل شامل ولاحتى عن مشروع مستقل للتعامل مع ثقافات الأمم الدينية واللاهوتية والفلسفية. لقد نظر إليها باعتبارها شيئاً معطى، ولحد ـ ما كأسلوب في البحث عن الحقيقة. وهذا ما جعل من الممكن إدراج كل تيارات الفكر والديانات الكبرى في صرح العلم. إلا أن هذا التقسيم الذي يوحي في مظهريته إلى أولوية الديني (الملي) على اللاديني (النحلي) هو من بقايا الثقل العقائدي الذي تفرضه، كما أشرنا سابقاً، دينية العقيدة التوحيدية. فقد سعت الأخيرة إلى إيجاد وحدة للكل، وبالتالي استيعاب الكون ونماذج وعيه في إطار حدودها الخاصة. وقد شاطر الشهرستاني هذه الحقيقة الخالصة في روحها العالقة. ولهذا يمكن أن نفهم توازي وتداخل المنهجية العلمية ـ الموضوعية والنقدية الصارمة مع أفتراضات العقائدية الإيمانية، أو قيود التقسيم الديني. فالأخير رغم سلبياته، كان الأسلوب الواقعي لفهم ظاهرة التباين ليس في إطار الثقافة العالمية وأديانها، بل وفي إطار كل ديانة وفلسفة على حدة. وهذا ما حاول الشهرستاني إبرازه على مثال الأديان التوحيدية والوثنيات والمدارس الفلسفية.

فقد انطلق في مقدمته التصنيفية العامة من واقع اختياره الشخصي لنماذج التقسيم الكبرى للفرق والأديان. واتفق مع المبدأ الذي يقسمها حسب الآراء والمذاهب. وقد جعله ذلك يستنتج من أن القسمة الصحيحة تقوم في افتراض تقسيم عام هو أهل الديانات والملل مطلقاً، مثل المجوس واليهود

والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والنحل والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة[٩٠].

فالفلاسفة، بهذا المعنى تنصّب في إطار أهل الأهواء والآراء. وليست الأخيرة، بنظر الشهرستاني، مما يتجافى مع العقل والحس أو يبتعد عن الحقيقة والبحث عن السعادة. على العكس. فالشهرستاني لايضع في معياره هذا سوى أولوية ما أسماه بالاستبداد بالعقل، وعدم الاعتراف بالنبوة والشرائع الإلهية، وبالتالي وضعهم حدوداً عقلية باعتبارها شريعة ممكنة[٩١]. ومن كل ذلك يبدو واضحاً، بأن هذه القسمة في منظومة الشهرستاني هي قسمة عامة. وأن الجوهري فيها هو موقف العقل من الشريعة، أو أسلوب نظرتها إلى الشريعة ومصدرها. وبهذا الإطار فقط ينبغي فهم آراء الشهرستاني من التضاذ فيما بين «أرباب الديانات» و«أهل الأهواء والنحل»[٩٢]. إذ ليس «تقابل التضاد» المشار إليه آنفاً في أحكام الشهرستاني حول هذه القضية، سوى استيعابه للخلاف الجوهري فيما بين تيارين كبيرين في الثقافة العالمية في موقفها من طبيعة العلاقة بين «الحكمة العقلية» و«الحكمة الفعلية». وبالتالي أسلوب انعكاسهما وتأثيرهما في الممارسة والغاية النهائية.

إضافة لذلك إن أفكار الشهرستاني الآنفة الذكر في موقفها من إدراج الفلاسفة ضمن تيار أهل النحل والأهواء يشير أيضاً إلى أن الفلاسفة هم غير الدهرية والصابئة وعبدة الكواكب. . . أي أنه يحصرهم في إطار خاص. بل يمكن القول، بأن الشهرستاني سار في اتجاه الإقرار بأنه ليس كل من تفلسف هو فيلسوف، بل الفيلسوف هو الحكيم الذي يصوغ فلسفة في إطار حكمة عقلية (قولية) وفعلية مع أولوية الأولى على الثانية. وهذا مايمكن أن نعثر عليه في تقسيمه العام للاتجاهات الفلسفية. فليس من قبيل الصدفة أن لايجعل من السوفسطائية فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. إن عدم إدراجه لها في إطار الفلسفة يدلّ على موقفه من الفلسفة باعتبارها الحكمة العقلية والفعلية. وقد جعله ذلك يفرد في الاتجاهات الأساسية للفلسفة كل من الطبيعيين الدهريين والفلاسفة الإلهيين. في حين شكل الاتجاه الأول، إن أمكن القول، المرحلة

الأولى أو الدرجة الأولى في الوعي الفلسفي المميز لاتجاهات التعطيل ورفض المعاد والركون إلى المحسوس، بينما شكل الاتجاه الثاني (الفلاسفة الإلهيون) نموذج الحكمة العقلية والفعلية، أو الفلسفة كما فهمها الشهرستاني. إنها الفلسفة التي مثّل أتباعها خط أولئك الذين يترقون عن المحسوس ويثبتون المعقول، ويقرون بأن الكمال في المعرفة العقلية، وأن السعادة على مقدار المعرفة، وأن الحدود والأحكام والحلال والحرام هي مجرد أمور وضعية. بينما لاتشكل بالنسبة لهم كل معتقدات الأديان وتصوراتها اللاهوتية عن الملائكة والعرش والقلم واللوح سوى أمور معقولة، في حين أن العقاب والثواب مجرد أمور ترغيبية وترهيبية[٩٣].

بصيغة أخرى، إن الشهرستاني يصل إلى أن الفلسفة ذاتها تقف، رغم سعيها المشترك مع الدين في السير نحو بلوغ السعادة، بالضد منه في إطار وعي وإدراك هذه السعادة وأسلوب بلوغها العملي. إلا أن هذه النتيجة المنطقية في موقفها من الفلسفة، والتي قاد إليها أسلوب العقائدية اللاهوتية المتفلسف قد ذلل عقبات الأخيرة في محاولته استكناه موضوع العلم الفلسفي. وحالما أصبح هذا العلم مادة فن الملل والنحل، فإنه يكون قد أفرز عالمه الخاص. أي عالم الفلسفة المستقل. إلا أن هذه الاستقلالية لم تتخذ في صياغتها العامة، في منظومة الشهرستاني، طابع التحليل العقلاني ـ التاريخي الصارم. إننا نستطيع استشفافها من خلال عناصر تقييمه وتحديده لنماذجها ومدارسها. بصيغة أخرى، إننا نقف هاهنا أمام ذلك التناقض النسبي في منظومته، أو مادعيناه بثقل تقاليد «قواعد الحدود» الثقافية.

فالثقافة الإسلامية في تتبعها الحشرجات الأخيرة للروح الهيلينية في تصوراتها عن الأمم، أفلحت في سعيها الباحث عن المشترك فيما بينها (الأمم) باعتباره «حكمة» تستحق التقييم والمحاكاة، ولحد ـ ما الاحترام والتبجيل. إلا أن هذه التقاليد، لم تكن خالصة من ثقل متطلبات السياسة والإيديولوجيا. إنها عمقّت التصور الحي عن الحي في ثقافات الأمم. فالجاحظ (ت ـ ٢٥٥هـ) في تصويراته الدقيقة عن فضائل الأمم، لم يفعل

سوى أن ترك الجميع تفتخر بإنسانيتها. في حين أن صاعد الأندلسي (ت ـ ٤٦٢هـ) لم يفعل سوى أن ترك للأدباء والمؤرخين مهمة تأمل نماذج الثقافات المنصرمة. وقد شكل هذين النموذجين، المتصارعين والمتداخلين، النمط السائد في وعي أصحاب «الطبقات» بما في ذلك مؤرخي الملل والنحل المسلمين. ولم يكن بإمكان الشهرستاني التخلص كلياً من ثقل هذه القيود، التي أفلحت في أن لاتدع له حرية الحركة في كتابة ما يشاء. ولهذا يمكن أن نفهم تشديده على أن «الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال عليهم»[٩٤]. لقد خلط هو في كل واحد حقائق التاريخ والفكر. ومن العبث اتهامه في التقصير، سيما وأنه لم ينف واقع وجود فلاسفة من حكماء الهنود وعرب الجاهلية. بصيغة أخرى إنه نظر إلى الفلسفة، باعتبارها علماً عقلياً، خارج إطار «التفكير القومي». وإذا كان الأخير موجوداً في منظومته، فليس بمعنى «عنصريته» الفكرية، بل بمعنى ثقافيته التاريخية فقط. فعندما أشار الشهرستاني إلى شيوع فكرة تقسيم الأمم في مذاهبها (أسلوب وعيها الثقافي)، أي أولئك الذين أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية (كالعرب والهنود)، وأولئك الذين أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية (كالروم والعجم). وعلى الرغم من متابعته الجزئية لهذه الفكرة، فإنه لم يضعها في صلب مقدماته التصنيفية. لقد أشار إليها باعتبارها إحدى النماذج الذي اتبعه العلماء في تقسيم الفكر. بينما اتبع هو نموذج التقسيم حسب الآراء والمذاهب[٩٥]. وبهذا يكون الشهرستاني قد تجاوز ضيق الاتجاهين (القومي والفكري) الخالصين، من خلال مزجه الممكن لتاريخية الظاهرة في ثقافيتها الولعة عن حكمة الحكماء. وإن هذه النتيجة التي توصلنا إليها تصورات الشهرستاني، لم تتخذ عنده صيغة المنظومة الظاهرة للعيان، إلا أنها تخللت آرائه بما لايدع مجالاً للشك فيها. ولعل إشاراته العديدة إلى أخذ فلاسفة الإغريق لبعض حكمتهم من الهند ومصر، وتأثر المسلمين لاحقاً بحكمة الإغريق الفلسفية، من بين مؤشرات إدراكه

لهذه الظاهرة. فهو لم يشر إلى الطابع الأممي (الأمة) للحكمة، بل إلى أسلوب تجليها الثقافي. فعندما يتعرض إلى «مصير» الفيثاغورية خارج حدود العالم الهيليني، فإنه يورد تلك الحكاية القائلة، بأن بعض أتباعها المدعو فلنكس وقلانوس، عندما دخلا، الأول إلى فارس والثاني إلى الهند، ناشرين حكمة فيثاغورس، فإنه يعلق على ذلك قائلاً، بأن فلنكس أضاف حكمة فيثاغورس إلى مجوسية القوم، في حين أن المجوس أخذوا جسمانية قوله، بينما نشر قلانوس حكمة أستاذه في الهند بإضافتها إلى برهمية القوم، في حين أن الهنود أخذوا روحانية قوله[96].

بصيغة أخرى، إن انكسار عالم الفلسفة في الحضارات المتباينة، قد يخلق نماذج معينة في الاستيعاب، إلا أنها تعبّر في جوهرها عن استمرارية الحكمة. وبهذا المعنى فإن محاولة الشهرستاني اللاحقة في استدراج تاريخ الحكماء إلى حيزّ الوعي الثقافي المعاصر له، هو أن أمكن القول، المساهمة في إنعاش هذه الحركة باستعادة تقاليد الحكمة في روحها الفلسفية العلمية. وهذا مايمكن أن يكشفه لنا تصنيفه لاتجاهات الفلسفة وشخصياتها وكذلك اهتمامه الموضوعاتي بآراء هذه المدارس الفلسفية.

فنحن نعثر من جهة على تقسيم تاريخي لاتجاهات الفلسفة (القدماء والمتأخرون) وتقسيم تصنيفي (أساطين الفلسفة والحكماء الأصول والمشائية وفلاسفة الإسلام). والشهرستاني في تصنيفه هذا لايقدم شيئاً جوهرياً جديداً. فهو يكرر هاهنا الصيغ الثابتة نسبياً في تاريخ الأفكار (أي الدوكسوغرافيا وفن المقالات وعلم الملل والنحل). وقد أشار هو إلى ذلك بوضوح، عندما أكد على أنه ينقل ترتيب الفلاسفة كما وجده في كتبهم. فقد أدرك، فيما يبدو، عدم الدقة الزمنية للتسلسل المعهود في الكتابات المؤرخة للفلاسفة، إلا أنه أهمل تدقيقها، من منطلق الإبقاء عليها كجزء من التراث الذي لايشكل بحد ذاته في منظومته، قضية جوهرية. وهذا مايعكسه في آن واحد غياب أية محاولة لتدقيق الترتيب والتسلسل الزمني للشخصيات الفلسفية، وفي تحديده لشخصيات وأفكار التيارات الفلسفية الكبرى. فعندما

يستعرض آراء الأساطين السبعة، فإنه يوّحد اهتمامهم الأساسي في قضايا وحدانية الله، والإبداع وتكوين العالم والمبادىء وقضايا المعاد[٩٧]. أي أنه يركّز على قضايا الانطولوجيا والكوسمولوجيا. فهو يبرّز في آراء تاليس (ت - ٥٤٧ق.م) مواقفه من قضايا إبداع العالم والوجود وعناصر الوجود[٩٨]. أما في استعراضه آراء فيثاغورس، فإنه يتطرق إلى ما أسماه برأيه في الوحدانية، وآرائه حول المبادىء الأولى والطبيعة وكيفية صيرورتها[٩٩].. في حين أن انكسيانس يتفلسف حول الباري (الله) الواحد، والتغير الدائم في الوجود، والمبادىء الأولى (الهواء)[١٠٠]. بينما يظهر أنبادوقليس كممثل بارع للفلسفة المنهمكة في تأمل وتعليل هوية الله، إضافة إلى آرائه عن العنصر الأول ومركباته المتناقضة[١٠١]. أما فلسفة فيثاغورس، فتظهر كاهتمام مفرط بقضايا الإلهيات والعدد[١٠٢]. وهذا ماينطبق نسبياً على سقراط وأفلاطون. فإذا كانت موضوعات الفلسفة السقراطية، بالنسبة للشهرستاني، مهتمه بالإلهيات والأخلاقيات[١٠٣]، فإن نظرية «المثل» تشغل الحيز الأساسي في استعراضه التحليلي للفلسفة الأفلاطونية[١٠٤].

مما سبق يبدو واضحاً، بأن التقييم المكثف الذي يقدمه الشهرستاني عن فلسفة الأساطين السبعة شكل المقدمة التي حاول تجسيدها على مثال هؤلاء الأئمة الأوائل للفلسفة، أي إبراز محتوى التفلسف المضموني فيها (قضايا الإلهيات والانطولوجيا والكوسمولوجيا)، وبالتالي تصوير ورسم معالم العلم الفلسفي في الإطار الملتف حول معضلات الوجود «الخالدة». وسوف يطبق هذا المبدأ بتجانس كبير على من أسماهم بحكماء الأصول (سقراط وفلوطرخس، واكسونفانس، زينون الأكبر، ديمقريطس، فلاسفة أقاديما (الأكاديمية) وهرقل الحكيم، وأبيقورس وسولون وأوميروس الشاعر، وبقراط وأوقليديس وبطليموس وأهل المظال (الرواقيون)). فقد أوردهم، كما يقول، لأجل الفائدة العملية. أي أن ماطرحوه لايشكل فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، بفعل كونهم لم يأتوا بشيء ما جديد بصدد القضايا التي تناولها الأساطين السبعة[١٠٥]. وبغض النظر عن مدى دقة هذه الصياغة التقييمية

إلا أنها تمتلك أهمية في إطار منهجيّة وغاية أطروحاته في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي في موقفه من الفلسفة.

لقد تمثل الشهرستاني هذه التقاليد بصورة نقدية. وأراد الكشف عما في الفلسفة من رونق العلم المتجانس. وإذا كانت الكتابات السابقة لم تمده وتتحفه بما فيه الكفاية بمعلوماتها عن فلسفات «الحكماء الأصول»، فإنه لم يجد حرجاً من ضمّهم إلى ميدان الفلسفة (الحكمة)، دون أن يجعلهم فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. فإذا كانت الفلسفة كعلم، تتطابق في ذهنه مع أقسامها وموضوعاتها وأسلوب تعاملها مع القضايا الفكرية والوجودية، فإن «الحكم المرسلة» لهؤلاء الحكماء، المتداولة في مؤلفات «المقالات» و«الطبقات» و«النوادر» و«الحكم» وغيرها، لم يكن بإمكانها أن تشكل فلسفة علمية متكاملة ومترابطة في منطقها الداخلي. ولم تكن هذه الفكرة كما أشرنا سابقاً، معزولة عن واقع رسوخ التقاليد الأرسطية ـ الأفلاطونية في موقفها من الفلسفة. ولهذا اعتبر أرسطو، شأن الكثير من مفكري ومؤرخي تلك المرحلة، «المعلم الأول» و«الحكيم المطلق» عند الفلاسفة. وقد اتفق الشهرستاني ضمنياً مع هذا الحكم والتقييم. وهو بهذا يكون قد اقترب أكثر ليس من أرسطو، بل من منهجيته وموقفه من العلم الفلسفي. وليس من قبيل الصدفة أن يضع شخصيات مثل الاسكندر المقدوني وثاوفرسطيس وثاميسطيوس والاسكندر الافروديسي وفورفوريوس باعتبارهم تلاميذ وشرّاح لكلامه في حين أدرج ديوجانس الكلبي والشيخ اليوناني وبرقليس ضمن إطار هؤلاء الحكماء بوصفهم من متأخريهم. وعلى الرغم من أن هؤلاء الحكماء، لم يقدموا شيئاً عميقاً مقارنة بأرسطو، الذي جعل الفلسفة علماً، فإن الشهرستاني يفرق فيما بين أطروحاتهم، وبالتالي يفسح المجال لتحديد أكثر دقة في تقييمهم. فهو يشير إلى «حكم» الاسكندر الرومي وديوجانس الكلبي والشيخ اليوناني وثافرسطيس، في حين يتكلم عن «شبهات» برقلس وعن «آراء» ثاميسطيوس والاسكندر الافروديسي وفورفوريوس. وقد حاول الشهرستاني من خلال هذه الحكم والشبهات والآراء، إبراز طابعها وقيمتها

الفلسفية. بينما حاول في كشفه عن قيمة الفلسفة الإسلامية، إثبات طابعها العلمي من خلال التركيز على طريقتها وأسلوبها الأرسطي[١٠٦]. وإذا كان الشهرستاني قد أشار إلى بعض الممثلين الكبار للفلسفة الإسلامية كالكندي والسجزي ومسكويه والعامري وحنين بن إسحق والفارابي وغيرهم[١٠٧]فإنه لم يركز في استعراضه لها إلا على مثال ابن سينا، باعتباره النموذج الأمثل والأرفع والأدق للفلسفة الأرسطية أو العلم الفلسفي. فقد وجد فيه «مقدم المتأخرين ورئيسهم»[١٠٨]، «وأدق الفلاسفة، ونظره في الحقائق أغوص»[١٠٩]. وهذا ماجعله يسهب في تناوله إلى الدرجة التي يبدو فيها ابن سينا الفيلسوف الأكبر في تاريخ الفلاسفة ككل. وإذا كان هذا التعارض فيما بين «تقليدية» ابن سينا للفلسفة الأرسطية وبين «الإسهاب» المفرط له واضحاً للعيان، على الأقل في عدد الصفحات فإن ذلك مايمكن تفسيره باعتبارين مترابطين في تصورات الشهرستاني وموقفه من الفلسفة. الأول يقوم في سهولة تناول مؤلفات ابن سينا ودقتها، وبالتالي إمكانية استعراضها «الأمين»، والثاني في كونه أكثر وأكبر من مثّل حتى زمنه، تقاليد الفلسفة العلمية. وهذا مايوضحه ويكشفه استعراض الشهرستاني له. فابن سينا يظهر كنموذج للفيلسوف العلمي أو المحترف بقضايا الفلسفة العلمية من الإلهيات والانطولوجيا والمنطق.

لقد أظهر الشهرستاني كفاءة ومهارة في علم التاريخ الفكري مثيرة للإعجاب. وإذا كان من الضروري تحديدها في تقييمات البحث العلمي المعاصر، فإنها تقوم في الإقرار بأن مأثرته وإنجازه العلمي يقومان في محاولته تطويع تراث الفلسفة الحقيقي لمسار التقاليد العلمية، و«تجديد» الفلسفة وتعميق أهميتها وموقعها في علم الملل والنحل الإسلامي والعالمي ككل.

الحواشي :

(١) ذلك ماسنحاول البرهنة عليه في مجرى البحث. غير أنه تجدر الإشارة هنا، إلى أن هذا الاستنتاج، على الأقل في صياغته المجردة، المعبّر عن الإقرار المتزايد من جانب الباحثين، بدور الشهرستاني في تقاليد الموسوعات الفكرية العالمية، لم يعد شيئاً ما مثيراً أو غريباً بالنسبة للبحث العلمي المعاصر.

إن الاعتراف المتزايد بنموذجه الفكري، سيتخذ على الأغلب مع مرور الزمن موقعه الحقيقي باعتباره أحد أكبر شخصيات الماضي، التي وضعت أسس ومبادىء المنظومة الموسوعية لتاريخ وتصنيف الأديان والفرق الدينية والمدارس الفلسفية.

فالشهرستاني، بهذا المعنى يتخطى حدود التقاليد الإغريقية في كتاباتها عن الآراء (الدوكسا) والنصرانية عن الهرطقة، والإسلامية عن الفرق. لقد جمع فيها بينها على أساس متجانس من النظرة الموضوعية والفلسفية (النقدية). إضافة لذلك أنه أدرج دراسة الأديان بالقدر الذي سمحت به معرفته آنذاك. وأن هذه الدراسة لم تكن استعراضاً مبسطاً للتعاليم الدينية، بل وتضمنت محاولة الكشف عن مدارسها اللاهوتية و«نوازعها» الفلسفية. وليس من قبيل الصدفة أن يتزايد الاعتراف المتعاظم بشخصية الشهرستاني في الدراسات الاستشراقية ـ الإسلامية، التي أخذت تركز على اعتبار كتابه (الملل والنحل) من بين أعظم الكتب القديمة المتناولة لتاريخ الأديان والفلسفة.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١٦ .

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص١١ .

(٤) ابن النديم: الفهرست، لايبتزك، ١٨٧١م، ص٢٥٢ .

(٥) القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص٥٤ ـ ٥٥ .

(٦) ابن النديم: الفهرست، ص٢٥٣ ، القفطي: أخبار.. ص٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

(٧) ابن النديم: الفهرست، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥ ، البيهقي: تتمة صوان الحكمة، لاهور، ١٣٥١هـ، ص٢٣ ـ ٢٥ ، القفطي: تاريخ الحكماء، ص٣٥٤ ـ ٣٥٥ .

(٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٥ ـ ٦٦ .

(٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٥ .

(١٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٦ .

(١١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٣ .
(١٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٠٨ .
(١٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢٠ ، ١٣٥ .
(١٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٤٩ .
(١٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٥٥ .
(١٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٠ .
(١٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٣٥ .
(١٨) إن تسمية الكتاب في النص العربي هي «كتاب فلوطرخس في الآراء الطبيعية التي تقول بها الحكماء». وللاستفاضة عن هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الدراسة والطباعة والترجمة المحققة التي قام بها هانس دايبر للنص العربي في كتابه.
Von Hans Daiber.Aetius Arabus(Die Vorsokratiker in Arabischer Liber-lieferung) Wiesbaden,1980.
(١٩) لقد تناول هـ. ديلس هذه القضية والقضايا الأخرى المعقدة، المرتبطة بالفلسفة الماقبل سقراطية في كتابه الشهير (الدوكساغرافيا الأغريقية).
Diels H.Doxographi Graeci, Berolina,1929.
(٢٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٠ .
(٢١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦١ .
(٢٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٥ .
(٢٣) فلوطرخس: الآراء الطبيعية (ضمن كتاب (ايتوس العربي) نشرة هـ. دايبر، ص٨ .
(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٣ .
(٢٥) فلوطرخس: الآراء الطبيعية، ص٢٢ .
(٢٦) فلوطرخس: الآراء الطبيعية، ص٢٢ .
(٢٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٣ .
(٢٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٧ .
(٢٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٣٥ .
(٣٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٣٦ .
(٣١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢١ .
(٣٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢١ .
(٣٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢٣ .

(٣٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢٤ .
(٣٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٢ .
(٣٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٣ .
(٣٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٣ .
(٣٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٢ .
(٣٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٧ .
(٤٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٠ - ٨١ .
(٤١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٠ - ٩١ .
(٤٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩١ .
(٤٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٨ . من الممكن هاهنا افتراض انتقاد الشهرستاني الضمني واللامباشر للحروفية الإسلامية.
(٤٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٠ .
(٤٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١١٢ .
(٤٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١١٣ - ١١٤ .
(٤٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٥٠ .
(٤٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٥١ .
(٤٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٠٠ .
(٥٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٠٠ .
(٥١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦١ .
(٥٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦١ .
(٥٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٥ .
(٥٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١١٤ .
(٥٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١١٣ .
(٥٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٠٦ .
(٥٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٠٩ .
(٥٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٤٠ - ١٤١ .
(٥٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٨ .
(٦٠) لقد شخص الشهرستاني مأثرة أرسطو في المنطق بصورة نقدية وعلمية دقيقة فهو لم يجد فيه شيئاً ما جديداً خالصاً، أو إبداعاً من العدم، بل تجريداً فلسفياً استمده من (كلام

الأوائل). إذ أن الحكمة (الفلسفة)، كما يكتب الشهرستاني لم تخل عن قوانين المنطق قط. وإن مأثرة أرسطو تقوم في تجريده علم المنطق من كلام القدماء (أنظر الملل والنحل، ج٢ ص٩٥).

(٦١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٩ .

(٦٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٩ .

(٦٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٩ .

(٦٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٢٢١ .

(٦٥) الكتاب المقدس: العهد الجديد، رسالة بولص الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح الأول (١٧ - ١٩).

(٦٦) الكتاب المقدس: العهد الجديد، نفس الرسالة ١(٢١ - ٢٢).

(٦٧) الكتاب المقدس: العهد الجديد، نفس الرسالة ٢(٤).

(٦٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٢٢٤ .

(٦٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٣٦ .

(٧٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٢٧ .

(٧١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣٠ .

(٧٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣٠ .

(٧٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣٠ .

(٧٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٤ .

(٧٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣٠ .

(٧٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣١ .

(٧٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٣ - ٥٤ .

(٧٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٥ .

(٧٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٥ .

(٨٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٥ .

(٨١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٥٦ .

(٨٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٤٦ .

(٨٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٤٦ .

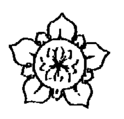
(٨٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٧ .

(٨٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧١ .

(٨٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٥ .
(٨٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٥ .
(٨٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٩ .
(٨٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٩٢ .
(٩٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢ - ١٣ .
(٩١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣٨ .
(٩٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣ .
(٩٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٣ - ٤ .
(٩٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٠ .
(٩٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٢ .
(٩٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٢ .
(٩٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٠ .
(٩٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٣ - ٦٤ .
(٩٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٤ - ٦٦ .
(١٠٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٧ - ٦٨ .
(١٠١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٦٨ - ٧٣ .
(١٠٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٧٨ - ٨١ .
(١٠٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٣ .
(١٠٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٨٨ - ٩٤ .
(١٠٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص٩٥ .
(١٠٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٥٨ - ١٥٩ .
(١٠٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٥٨ .
(١٠٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٣٥ .
(١٠٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٥٩ .

الخاتمة

من الصعب اختتام البحث، لأنه أوسع وأعقد من أن نحدد أفق خطوطه الأبعد. بل إن مهمة كهذه لايمكن إنجازها، في حالة افتراض حلّها الأمثل، بمجلدات عديدة. لقد كانت المهمة الأساسية بالنسبة لنا تقوم في رسم وتتبع حركية وصيرورة علم الملل والنحل الإسلامي وفلسفته النظرية. وبالتالي البحث عن تنوع التاريخ النظري للأفكار في الحضارة الإسلامية. وقد اكتفينا بذلك، متجاهلين تاريخ الأديان وعقائدها، على أمل تناولها في وقت لاحق. ولم نقم بمقارنات حثيثة فيما بين تقاليد «الغرب» و«الشرق»، النصرانية والإسلام في هذا المجال. لقد اكتفينا بنموذج واحد، لأنه كاف بحد ذاته.



المراجع العربية القديمة والدراسات الحديثة

١ ـ ابن قدامة المقدسي: تحريم النظر في كتب أهل الكلام، لندن ١٩٦٢م.
٢ ـ ابن رشد: فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر ١٩٧٧م.
٣ ـ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، الجزائر، ١٩٨٩م.
٤ ـ ابن كثير: البداية والنهاية، بيروت ١٩٧١م.
٥ ـ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت ١٩٥٧م.
٦ ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت ١٩٦٦م.
٧ ـ ابن النديم: الفهرست، لبتزك ١٨٧١م. القاهرة ١٩٢٩م.
٨ ـ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت ١٩٨٦م.
٩ ـ ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، بيروت ١٩٨٥م.
١٠ ـ ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت، دار الجيل (ب.ت).
١١ ـ إخوان الصفا: الرسائل، إيران ـ قم ١٤٠٥هـ.
١٢ ـ الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، حيدر آباد ١٣٢١هـ.
١٣ ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت ط٣، (ب.ت).
١٤ ـ الاسفراييني: التبصير في الدين، القاهرة ١٩٥٥م.
١٥ ـ الأندلسي، صاعد: طبقات الأمم، بيروت ١٩١٢م.

١٦ ـ البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، بيروت ١٩٨٥م.
١٧ ـ البلخي، أبو القاسم: فضل المعتزلة، تونس ١٩٧٤م.
١٨ ـ البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، دمشق ١٩٤٦م.
١٩ ـ البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة، حيدر آباد ١٩٥٨ .
٢٠ ـ الجاحظ: الرسائل، القاهرة ١٩٦٤م.
٢١ ـ الجيلاني، عبد القادر: الغنية لطالبي طريق الحق، دمشق، دار الألباب سلسلة تراث الإسلام ـ ٣(ب.ت).
٢٢ ـ الحموي، ياقوت: معجم البلدان، القاهرة ١٩٢٣م.
٢٣ ـ الرازي، فخر الدين: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة ١٣٥٦هـ.
٢٤ ـ الرازي، فخر الدين: كتاب المناظرة، حيدر آباد ١٩٤٦م.
٢٥ ـ السجستاني، أبو سليمان: منتخب صوان الحكمة، باريس، نيويورك ١٩٧٩م.
٢٦ ـ الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت ١٩٨٦م.
٢٧ ـ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع في التصوف، ليدن ١٩١٤م.
٢٨ ـ الغزالي، أبو حامد: المستظهري أو فضائح الباطنية، ليدن ١٩١٦م.
٢٩ ـ الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت دار المعرفة (ب.ت).
٣٠ ـ العزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، قبرص ١٩٨٧م.
٣١ ـ الغزالي: المنقذ من الضلال، بيروت، دار الأندلس (ب.ت).
٣٢ ـ القرآن الكريم.
٣٣ ـ القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦هـ.
٣٤ ـ القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة ١٣٦٧هـ.
٣٥ ـ الكتاب المقدس، العهد القديم والجديد (دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
٣٦ ـ مسكويه: الحكمة الخالدة، القاهرة ١٩٥٢م.

٣٧ ـ الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، اسطنبول ١٩٣٦م.

٣٨ ـ النوبختي: فرق الشيعة، النجف ١٩٥٥م.

٣٩ ـ Altheim F.Stiehe R. New Fragments of Greek Philosophers Empedocles.
Democritus,theophrastus in Arabic Translation East and west.1961 Vol12 (New Series).

٤٠ ـ Daiber H. Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in Arabischer Uberlieferung. Wiesbaden,1980.

٤١ ـ Friedlaender I. Zur Kompsition Von Lbn Hasmis Milal Wan–Nihal– «Orientalische Studien» 1906, Bd, 1. S. 267 – 277.

٤٢ ـ Goldziher I. Kitab al– Fark Bejna – al – Firalk Wa Bajan al – Firka al–najija minhum von Abu Mansur Abdalkahir al– Bagdadi – «ZDMG» S. 349 – 363.

٤٣ ـ Guillame a. Christan and Muslim Theology as repersented by al– Shahrıstani and St. Thomas aquinas/ Bulletin of the School of Oriental and african Studies/ 1950, Vol 13.

٤٤ ـ Madelung W. Frühe mutazilitishe Häresiographie: des Kitab al– Usul des Gafar b. Harb?/ Der Islam, 1980, Bd, ь2, Heft 2, S. 220 – 236.

٤٥ ـ Ritter H. Muhammedanische Häresiographen./ Der Islam, 1929, Bd., 18. No. 1,S. 34 – 59.

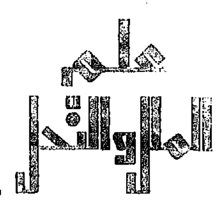
٤٦ ـ Yntas D. Greek wisdom literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco – arabic Gnomologia. New – Haven 1975.

٤٧ ـ Yntan D. The Siwan al– Hikma Cycle of Texts/ Journal of the american Oriental Soeiety/ 1982. Vol, 102.

المحتوى







تقاليد المقالات والأحكام في ثقافات الإسلام

طرح الفكر العربي - الاسلامي أسئلته خلال تطوره التاريخي ، وأعطى العلم : المللي النحلي ، الذي يقرأ الفرق الإسلامية ، والشروط التي تقيم بينها التعارض والاختلاف ، ثم تطور هذا العلم ، فاحتضن الخصوصية العربية - الإسلامية ، وأضاف إليها اتجاهات فكرية إغريقية وهندية وصينية ... تعالج وضع الإنسان في الديانات والفلسفات ، وتعالج الفرق بين منظور ديني - فلسفي وآخر .

ومثل كل علم آخر ، تشكل العلم : المللي النحلي في أطر ثنائية المرجع ، فارتبط ، من ناحية ، بالصراع الاجتماعي والسياسي ، الذي كان يخلق دائماً تبريره الايديولوجي ، ويصوغ النصوص بشكل نفعي وتبريري ، وارتبط أيضاً بتاريخ المعرفة وتطور أشكالها ، علماً أن الصراع الاجتماعي يجد لنفسه مكاناً في تاريخ العلوم أيضاً . ويشكل هذا الكتاب مساهمة في قراءة الفكر العربي - الإسلامي ، في وضعه الراهن ، كما أنه يعطي قراءة جديدة للتاريخ الاجتماعي ، الذي تكوّن فيه العلم الذي يُدعى بـ : العلم المللي النحلي .